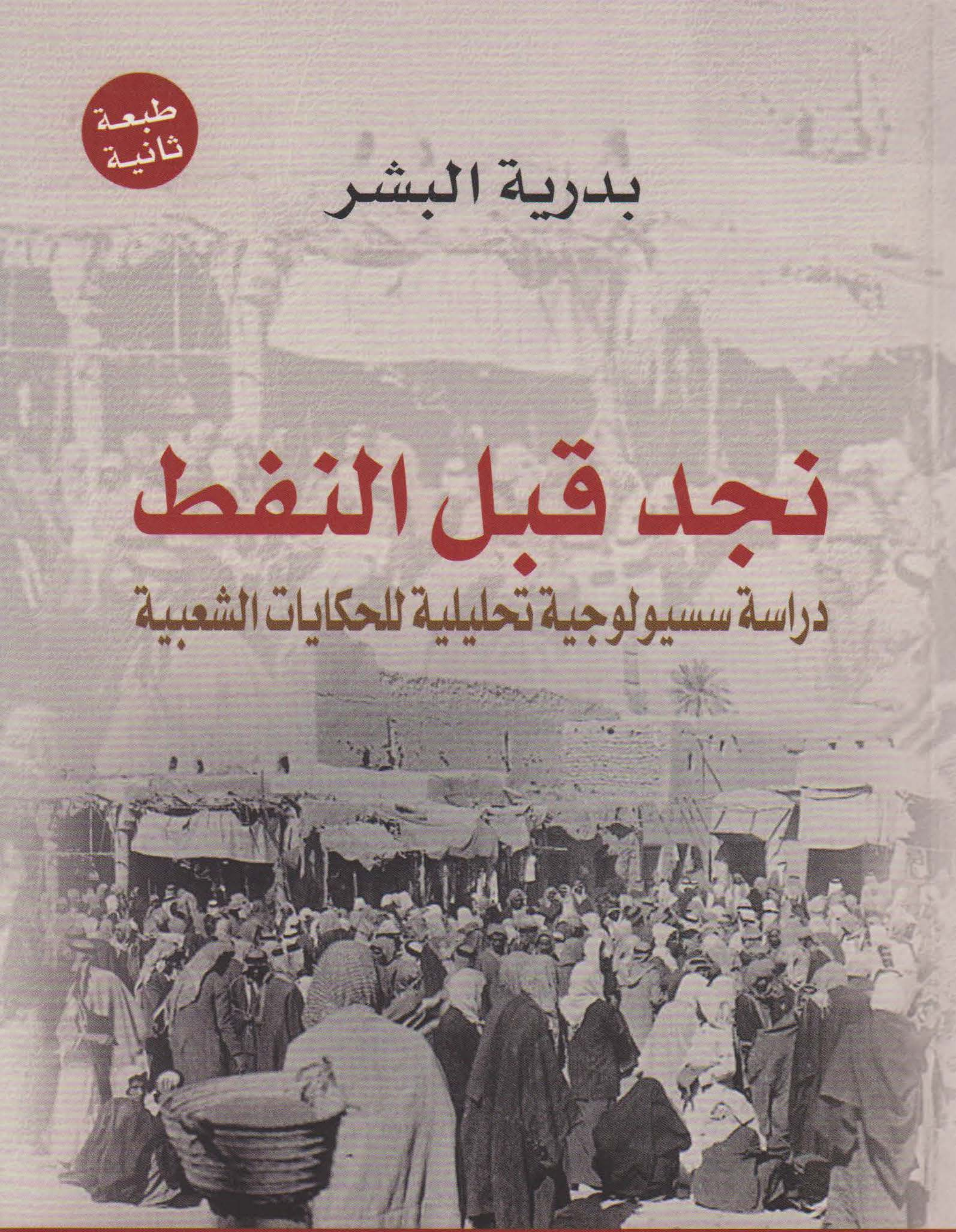


طبعة ثانية

بدرية البشر

نجد قبل النفط

دراسة سسيولوجية تحليلية للحكايات الشعبية

جداول Jadawel

نجد قبل النفط

دراسة سسيولوجية تحليلية للحكايات الشعبية

بدرية البشر

نجد قبل النفط

دراسة سسيولوجية تحليلية للحكايات الشعبية

Jadawel جداول

الكتاب: نجد قبل النفط، دراسة سسيولوجية تحليلية للحكايات الشعبية

المؤلف: بدرية البشر

جداول
للنشر والترجمة والتوزيع
الحمرا - شارع الكويت - بناية البركة - الطابق الأول
هاتف: 746638 1 00961 - فاكس: 746637 1 00961
ص.ب: 5558 - 13 شوران - بيروت - لبنان
email: d.jadawel@gmail.com
www.jadawel.net

الطبعة الأولى: شباط/فبراير 2013
الطبعة الثانية: نيسان/أبريل 2013
ISBN 978-614-418-174-4

طبع في لبنان

Hamra Str. - Al-Barakah Bldg.
P.O.Box: 5558-13 Shouran
Beirut - Lebanon
First Published 2013 Beirut
Second Published 2013 Beirut

صورة الغلاف: سوق الحراج المعروف قديمًا بسوق التمر
1370هـ/1951م

المحتويات

مقدّمة

مهما اختلفت رؤى الأخلاقيين والجماليين والانطباعيين وعلماء النفس في نظرتهم إلى الأدب فإنهم يتفقون في النظر إليه، كمنتج بشري، يعبّر من خلاله الإنسان عن فكره وشعوره وموقفه ورؤيته عن الواقع المحيط به، وبهذا المعنى يكون الأدب انعكاسًا لغويًا للواقع الاجتماعي، ويصحّ وصفه بأنه مرآة للمجتمع. وإذا جاز وصف الأدب على النحو السالف، فنحن نتصور أن هذا الوصف يكون أكثر دقة لو أطلقناه على الأدب الشعبي. فالأدب كنتاج بشري معياري يخضع لضوابط وقواعد معينة، أما الأدب الشعبي فإنه تعبير عن الفكر الإنساني العفوي غير المروض وغير المقيد بالضوابط الأدبية ومتطلباتها الدقيقة. وبمعنى آخر فإن الأول نتاج مقصود، يصدر عن تدقيق وجهد فردي، ويعكس رؤية فردية، بينما الثاني نتاج فطري، يعبّر من خلاله الإنسان العادي عن جماع تفكيره وشعوره بواقعه المعاش بشكل شفهي بسيط ومباشر[1].

ومن هذا المنطلق جاء الاهتمام بدراسة الواقع الاجتماعي لمنطقة نجد قبل النفط، من خلال تحليل مضمون الأدب الشعبي الذي تمكّن من جمعه بعض الأدباء السعوديين المعاصرين، خاصة وأن

(1) الغزي، الرشيد، **النظرية الاجتماعية في الأدب**، تونس، الجامعة التونسية، 1978 م، ص 495.

منطقة نجد غنية بآدابها الشعبية القديمة: مثل الأهازيج والحكايات والأمثال والشعر... وغيرها.

وقد أسهم موقع نجد الجغرافي، وطبيعتها الصحراوية وغياب التعليم في خلق القيمة الشفهية التي عبّرت عن الحياة الاجتماعية بكافة مناحيها حيث سجل الأدب الشعبي في الجزيرة العربية كما ذكر الصويان مظاهر متعددة للحياة الاجتماعية، وعرض جوانبها الإنسانية الثرية، مستمدًّا من الواقع اليومي مادته، ومضمنًا سجله الأدبي ملامح حياة شعبه ونتاجه الفكري في بساطته وعفويته. ويذكر الصويان في هذا الصدد أن الأدب الشعبي هو بمثابة صوت الشعب وروحه النابضة، ووعاء قولي يعبّر عن شمولية الفلسفة الحياتية لابن الجزيرة العربية، ومرآة تعكس رؤيته في الظروف البيئية والمعيشية بوجه عام[1].

هذا وتعيش منطقة الجزيرة العربية بصفة عامة والمملكة العربية السعودية بصفة خاصة تغيرات جذرية في كافة المجالات الحياتيه نتيجة الاستغلال الاقتصادي للنفط، الذي أتاح انطلاق التنمية في هذا المجتمع البدائي البسيط، مما أوجد واقعًا جديدًا، وانتقل المجتمع بين عشية وضحاها إلى مجتمع عصري يختلط فيه التراث القديم والحديث بشكل غاية في التعقيد.

وقد نال الأدب الشعبي في المملكة العربية السعودية، بشكل عام، والأدب الشعبي في منطقة نجد بشكل خاص، اهتمامًا كبيرًا في

(1) الصويان، سعد، بحث غير منشور، الجنادرية، مهرجان التراث الشعبي للثقافة والتراث.

السنوات الأخيرة، وذلك من قبل الجهات الرسمية والأكاديمية على حدّ سواء، وانعكس هذا الاهتمام في المهرجان الوطني للتراث الذي يُقام سنويًّا بالجنادرية ويركز في بعض نشاطاته على قراءة التراث الشعبي القومي والمحلي.

وتأتي أهمية دراسة هذه الموضوعات من منطلق ندرة الدراسات الاجتماعية، التي ترصد الحياة الاجتماعية في المملكة العربية السعودية قبل الاكتشافات النفطية، حيث إن ما يتوفر عبارة عن انطباعات ومشاهدات تفتقر إلى المنهج العلمي، قام بتسجيلها بعض المهتمين بأدب الرحلات الجغرافيين، كما أن معظم التاريخ الذي تمّ تسجيله، هو تاريخ حربي سياسي في أغلب الأحيان، بعيد عن الواقع الاجتماعي لإنسان الجزيرة العربية.

كما أن تعرفنا على نوع الحياة الاجتماعية التي كانت قائمة قبل النفط يجعلنا نفهم طبيعة التغيرات وسرعتها في نجد وشبه الجزيرة العربية بوجه عام، فقد أحدث اكتشاف النفط وذلك منذ عام 1938، وما ترتّب على استغلاله اقتصاديًّا، تطور حضاري وثقافي واجتماعي، بدّل من الأمور الحياتية الكثير، فقد حدثت تغيرات أساسية في المجالات الاقتصادية المختلفة، الزراعية والتجارية والصناعية، كما حدثت هجرة مكثفة من المناطق غير الحضرية تجاه المدن التي أخذت في التضخم تدريجيًّا، وتنوعت وانتشرت الخدمات المختلفة وعلى رأسها الخدمات التعليمية للذكور والإناث، وخرجت المرأة إلى العمل الرسمي وأخذت تساهم تدريجيًّا في بناء أسرتها الصغيرة وفي بناء المجتمع الذي تعيش فيه، وتغيّرت نتيجة لكل هذه الأمور، الأدوار

لكل من الرجل والمرأة والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وحلّت قيم جديدة تعايشت مع القيم الأصلية، لذلك كان من الأهمية بمكان أن نحاول التعرف على ما كان عليه الواقع الاجتماعي في تلك المرحلة التاريخية ـ أي قبل النفط ـ للكشف عن المصدر التكويني للتراث الثقافي للمنطقة، والتي لا تزال ملامحه قائمة، بل ولا يزال البعض يتمسك ببعض من هذا التراث رغم انتفاء الظروف الموضوعية وعدم تناسبها سواء مع المستجدات المعرفية العلمية مثل قيمة الزواج من بنت العم أو التبدلات المدنية الحالية كالكرم المبالغ فيه.

ومع تعدّد الملامح الرئيسة للحياة الاجتماعية في أي مجتمع من المجتمعات، فإننا سنركز على بعض من هذه الملامح التي رأينا أنها تبرز الحياة الاجتماعية ـ في تلك الفترة من تاريخ البلاد أكثر من غيرها ـ ونعني بها الأدوار والمكانات الاجتماعية لكل من الرجل والمرأة، العلاقات الاجتماعية السائدة في تلك المرحلة التاريخية والأشكال التي اتخذتها السلطة قبل قيام الدولة السعودية.

وقد اقتصرنا على تلك الجوانب من الحياة الاجتماعية على اعتبار أن البناء الاجتماعي لأي مجتمع يشتمل على ثلاث مجموعات من الظواهر الاجتماعية:

أ ـ الجماعات الاجتماعية التي تتخذ صور تكتل الإنسان في وحدات اجتماعية مختلفة الحجم والوظيفة.

ب ـ العلاقات الاجتماعية التي تمثّل التفاعل بين أعضاء الجماعة الواحدة.

ج ـ ظواهر التنوع بين أفراد الجماعات الاجتماعية وتتمثل تلك الظواهر في الأدوار الاجتماعية التي يقوم بها أفراد المجتمع وكذلك المراكز التي يشغلونها[1].

ومن المهم أن نشير هنا إلى أن مبحثنا هنا ليس فولكلوريًّا يهتم بالشكل الفني للحكايات الشعبية، بقدر ما هو سوسيولوجيًّا يهتم بالمضمون الاجتماعي الذي يشير إليه النص الشعبي وتصويره لما كانت عليه الحياة الاجتماعية في نجد قبل النفط.

من المهم تحديد المفاهيم التي تعرضنا لها في مبحثنا هذا وما المقصود بها، فحين نستخدم مفهوم الأدوار الاجتماعية فإننا نقصد بها مجموعة الحقوق والواجبات التي ترتبط بوضع محدد لمكانة الرجل أو المرأة داخل المجتمع النجدي. هذا وتحدّد تلك الأدوار داخل العائلة وخارجها عن طريق مجموعة التوقعات التي يفرضها المجتمع على كل من الرجل والمرأة والتي تنعكس على سلوكهما في مواقف معينة، فالمجتمع يتوقع من كل منهما سلوكًا معينًا في المواقف المختلفة، كما أنهما في الوقت ذاته لديهما تصوراتهما لما ينبغي عليه أن يكون سلوكهما في تلك المواقف.

وأما العلاقات الاجتماعية فنعني بها التفاعل الاجتماعي بين الأشخاص، بين الزوج والزوجة، بين الآباء والأبناء، بين الجيران، بين الرئيس والمرؤوس إلى آخره.

---

(1) يوري، سوكولوف Yuri Sokolov، **الفلولكور قضاياه وتاريخه**، ترجمة حلمي شعراوي وعبد الحميد حواس، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر: 1997 ص 42.

ونعني بالسلطة القوة التي يستمدّها شخص أو أكثر من شخص من المجتمع الذي يعيش فيه، والتي بواسطتها يستطيع توجيه سلوك الأفراد وأوجه نشاطهم لتحقيق أهداف المجتمع النجدي كسلطة الأمير أو الشيخ وسلطة القاضي... الخ.

ومن المهم أن نشير إلى أن الحكايات الاجتماعية التي اعتمدنا عليها في تحليلنا للحكايات الشعبية مصدرها مجموعة الحكايات الشعبية لعبد الكريم الجهيمان والتي تقع في خمسة أجزاء وتحتوي على مائة وسبع وستين حكاية شعبية قام بتسجيلها بعد أن سمعها من الناس.

بالإضافة إلى كتاب محمد العبودي (مأثورات شعبية) ويحتوي على سبع وستين حكاية.

أي إن الحكايات الشعبية التي اهتم بها مبحثنا عبارة عن مائتين وأربع وثلاثين حكاية شعبية اخترنا منها سبعًا وخمسين حكاية من تلك الحكايات تمثّل 25% من المجتمع الأصلي تعرضت بصفة أساسية للمضامين الاجتماعية التي اتخذتها الدراسة أهدافًا لها.

هذا وقد اعتمدنا أسلوب تحليل المضمون، مع التحليل الكمي والكيفي لنص الحكايات الشعبية الذي اشتمل على استمارة بحث لن نشغل القارئ بتفاصيله، أما المجال الجغرافي للدراسة فيتعلق بمجتمع نجد وبالحكايات الشعبية التي تناقلها الناس في تلك المنطقة من المملكة العربية السعودية.

الفصل الأول

الأدب الشعبي، الحكايات الشعبية والواقع النجدي

هناك علاقة متبادلة تأثيرًا وتأثُّرًا بين الأدب والمجتمع، ذلك أن الأدب في محصلته النهائية نتاج اجتماعي يصور الأديب من خلاله الواقع الاجتماعي أو يستشرف حلولًا لمشكلاته. ويتأثر الأديب الذي يعيش في مجتمع ما، بالتركيبة الاجتماعية وشكل العلاقات السائدة في مجتمعه والتي تنعكس في نتاجه الإبداعي، وفي المقابل يقدّم الأدب للمجتمع خدمات جلًّى، ويسهم في تغيير أنماط تفكير أفراده، وفي اقتراح علاقاته الجديدة. ومن الطبيعي أن الأدب الشعبي، الذي هو نتاج جماعي بالمعنى الكامل للكلمة، أكثر قدرة على تصوير الواقع، وبالتالي أكثر قدرة على التأثير فيه.

وقد أشار المفكرون الأوائل إلى تلك العلاقة بين الأدب بشكل عام وبين المجتمع، (فالمقريزي) مثلًا يقسّم في كتابه (إعانة الأمة في كشف الغمة) طبقات المجتمع المصري في زمنه إلى سبع طبقات بادئًا بالحكام وكبار التجار، ومنتهيًا بذوي الصناعة وذوي

الحاجة والمسكنة، موضّحًا كيف يكتسب التجار مكانة عالية لدى السلاطين والمجتمع، بما يمتلكون من جاه وثروة، بينما تظهر من بين طبقة العوام والمعدومين، عصابات كانت تُفزع الدولة وتقلق راحة الشعب، وكانت تطلق على هذه العصابات أسماء مثل (الحرافيش) و(المشاعلية). ومن هذه الملامح الاجتماعية والاقتصادية والثقافية نشأ تراث شعبي يصوّر حياة السلاطين وبؤس المعدومين ومغامرات الفهلويين وأحاديث السوق والحمامات، وعكس هذا الأدب الشعبي التقسيمات الطبقية والظروف الاقتصادية والقيم التي تحكم كل طبقة[1].

وهكذا نرى أن المقريزي كان يدرك في زمنه المبكر تلك العلاقة بين الأدب الشعبي والحياة والمجتمع. وقبل المقريزي، اشتمل أدبنا العربي على تراث غني ذي دلالات تعمل على إبراز الواقع الاجتماعي الذي نشأ فيه، ومازال الباحث والقارئ العربي يقف مدهوشًا وهو يلمس مدى ما تعكسه هذه الأعمال، من صور الحياة الاجتماعية والثقافية العربية مثل: (الأغاني) للأصفهاني وكتاب (البخلاء) وكتاب (الحيوان) للجاحظ وغيرها، وجميعها أعمال تمثّل رصيدًا ثقافيًا واجتماعيًا وتاريخيًا للفترة الزمنية التي كُتبت فيها.

ويشير العالم العربي ابن خلدون في كتابه العمران البشري إلى ما يعكسه الفن والأدب من مراتب الرقي والتقدم التي بلغها حين لاحظ أن الشعر الجاهلي أداة بارعة في التعبير عن خلجات النفس وسكناتها، مشيرًا إلى أن هذا الشعر قد عبّر عن مجتمع ذلك العصر،

(1) إبراهيم، نبيلة، **الدراسات الشعبية بين النظرية والتطبيق**، دار المريخ، الرياض 1985م. ص 15.

فهو يؤكد أن ظاهرة الوقوف على الأطلال مثلًا برزت في مجتمع يفتقر إلى الاستقرار في مكان معيّن، لذلك كان أديب ذلك العصر يبرز التعلق بمكان على الأرض، فنراه يتعلّق بالمكان الذي أقام فيه الحبيب، والذي يثير مشاعر وعواطف الحب والذكرى. والشعر الجاهلي بهذا لا يستوعب فقط جملة الصور الفنية والأدبية، بل نقل لنا المعاني والمفاهيم العلمية، وحفظ الوقائع والأحداث التاريخية[1].

كما أن الأدب يلعب دورًا هامًّا في استيعاب المضامين الاجتماعية والأخلاقية المثالية والواقعية السائدة في المجتمع، ويعيد طرحها كمادة تعليمية وتثقيفية وتربوية، وهذا دليل على أن الأدب منتج إنساني اجتماعي، حيث إن الطابع الاجتماعي للعمل الأدبي يتمثل في أن الفرد ليس في إمكانه أن يؤسس بمفرده بناء منسجمًا يعكس ما يسميه جولدمان بـ (رؤية العالم)، فبناء كهذا لا بدّ أن يكون من إنجاز فئة تدفع بالفرد إلى درجة مرتفعة من المستوى الفني والخيالي. وهو ما اعتبره لوسيان غولدمان إحدى ركائز علم اجتماع الأدب[2]. وقديمًا ذكر الفيلسوف الإغريقي أفلاطون في كتابه «الجمهورية» أن الأدب يُسهم في تهذيب الأخلاق وفي تكوين الفرد الفكري والاجتماعي، وذلك بإحداث روابط متينة تشدّ كل فرد من أفراد المجموعة إلى الآخر. ومن بعده جاء أرسطو ليجعل غاية الأدب تصفية النفس البريئة بتحريك كل كوامنها تحريكًا يجعلها تقبل على الخير، وتنفر من الشر[3].

(1) العاملي، مصباح، **ابن خلدون وتفوق الفكر العربي في الفكر اليوناني**، طرابلس، دار الجماهيرية، 1988:24-112.

(2) ثابت، محمد رشيد، **البنية القصصية ومدلولها الاجتماعي**، ليبيا، الدار العربية للكتاب، 1982م.

(3) الغزي، الرشيد، **النظرية الاجتماعية في الأدب**، تونس، الجامعة التونسية، 1978م، ص 495.

غير أن الأدب بمعناه العام يعبّر عن الرؤية الفردية الذاتية للواقع، لذلك يمكن الافتراض أنه لا يعبّر بدقة عن هذا الواقع لأنه انعكاس للواقع في وعي الفرد المنتج لهذا الأدب. وهذا الافتراض لا ينسحب على الأدب الشعبي لأنه ليس نتاجًا فرديًا وإن بدا في بدايته كذلك حيث إن تداول الجماعة له يسبغ عليه سمة الجماعة، فلا يعود ملكًا لفرد واحد أو فكر خاص. وحتى لو عبّر الأدب بمعناه العام عن الجماعة فإنه يبقى قاصرًا عن أن يعكس هموم الجماعة ورؤيتها للواقع، بينما يقوم الأدب الشعبي بغزل نسيجه من ثوب الجماعة وأخلاقها ومثلها ونوادرها.

ويرى عبد الحميد يونس أن الفيصل للتمييز بين الأدب الشعبي وغير الشعبي هو وجدان الجماعة الذي يجعل المؤلف مجهولًا مختلفًا ولا تظهر له خصوصية[1].

وبهذا، فإن علاقة التأثير المتبادلة، بين الأدب والمجتمع إنما تكون أكثر وضوحًا في الأدب الشعبي حيث إنه يمكن الاعتماد على أدب المجتمع الشعبي، لمعرفة وتقصي ملامح الشعب والجماعة في فترة زمنية ما، غابت عنها الوثائق التاريخية والمدونات.

وعلى الرغم من أن بعض الدارسين المحدثين يرون أن مجمل الرموز الاسطورية في الأدب الشعبي ما هي إلّا خرافات، لا تمتّ إلى الواقع بصلة، يرى ألكساندر غراب Alexander Grab أن تلك الأساطير أو المعتقدات في واقعها حقيقة كائنة في فكر الجماعة التي صورتها، لها ما يشابهها في الواقع، وهذا الأدب وإن اختار صورًا

(1) يونس، عبد الحميد، **معجم الفولكلور**، بيروت، مكتبة لبنان، 1983م، ص 131.

رمزية وغير مباشرة، أو واقعًا أسطوريًا، فإنه بتلك الرموز يشير ولو بشكل عفوي إلى دلالات ذات مضامين واقعية واجتماعية ذات أهمية بالغة الأثر في الواقع الاجتماعي، وهذا ما نراه في كتاب الحيوان (للدميري)، أو كليلة ودمنة (لابن المقفع) أو في حكايات ألف ليلة وليلة وحكايات الجن والسحرة والغول[1].

والجدير بالذكر أن الواقع يلعب دورًا في خلق الأدب الشعبي، إلّا أن الأدب الشعبي يُسهم هو الآخر في بناء هذا الواقع. ويرى ابن خلدون أن العلاقة بين الأدب والمجتمع علاقة وظيفية، حيث يزدهر القلم ـ رمز العلم والأدب ـ في حالة الاستقرار الاجتماعي لأي مجتمع بشري، كي يشبع حاجات الاستقرار المتجددة ويساعد السلطان في تدبير شؤون الدولة، وإظهار تقدمها، وانصراف أفرادها إلى التعبير عن هذا الاستقرار بالإبداع الذي ينمي الذوق الاجتماعي للحياة[2]. وفي هذا يتشابه الأدب بمعناه العام مع الأدب الشعبي، حيث يؤدي هذا الأخير وظائف ما يلقاه مهمًا للأفراد، فيقوم بترسيخ معتقد أو قيمة أخلاقية، كما يقوم بتعليم من يتلقاه الكثير من المعارف الشعبية، كذلك يؤدي دورًا تربويًا وتعليميًا له أثر نافذ غير مباشر عبر القيمة التي تصوغها الجماعة. فمن خلاله يتعلم الأفراد ما تحبّذه الجماعة وما تنبذه. ويتحلى الأفراد في الأدب الشعبي بصفات الشجاعة والكرم والفروسية والذكاء، بينما يتصف اللصوص أو الشخصيات السلبية بالبخل والجبن والخسة والنذالة.

---

(1) غراب، ألكساندر، الفوكلور، ترجمة أحمد صالح رشدي، القاهرة، دار الكتاب العربي، 1967م.

(2) حافظ، 1981، ص 67.

وللأدب الشعبي وظيفة ترفيهية تتجلى في بساطة معانيه وصوره المثيرة ونوادره المضحكة وتنوع موضوعاته، فهناك قصص تسلية للملوك وقصص لشغل الفراغ وقصص الحرب، أو تلك القصص التي تُروى للمرضى كي تخفّف من حدة الألم. كذلك تمثل الحكايات فسحة للسامعين في سمرهم وراحتهم، وهي توسلات الأطفال الذين يودعون نهارهم بالحكايات، والأغاني هي حداء الراعي، وغناء الأعراس، وهدهدة الأم لطفلها حتى ينام.

ويمكن أن نعرف الواقع الاجتماعي أو الحياة الاجتماعية في منطقة نجد إجرائيًا قبل الاكتشافات البترولية: بأنها عبارة عن علاقات وما ينتج عنها من تفاعل وتوزيع للمكانات والأدوار لتجمعات بشرية تقيم في مناطق بدوية وحضرية ويشتركون في سمات ثقافية واجتماعية متقاربة... ويقوم بتنظيم هذه العلاقات سلطة اجتماعية وسياسية يرأسها الأمير أو الشيخ الذي يقود المجتمع نحو تحقيق أمنه واستقراره.

أولًا مفهوم الأدب الشعبي

ارتبط مفهوم الأدب الشعبي في بدايات استخدامه، بمصطلح الفولكلور. وهو واحد من جملة مصطلحات تعبّر عن المضمون ذاته مثل، الفولكسكنده، والمأثورات الشعبية والتراث الشعبي. وهناك تسميات محلية كثيرة لهذا المفهوم في أنحاء العالم مثل (الأدب البدائي) و(الأدب الشعبي غير المكتوب) و(المواد القولية) و«فعل القول» إذًا ليس هناك مصطلح أو تسمية عالمية ثابتة. لكن كلمة فولكلور كانت لسبب ما ذات جاذبية خاصة في المنطقة العربية

تداولها المهتمون بسرعة قبل أن تستقر حتى في المكان الذي نشأت فيه أصلًا ويرجع الفضل للعالم الانكليزي الشهير تومز (توماسز W.J THOMASZ) في تحديد مفهوم الأدب الشعبي لأول مرة عام 1898 وكان للألمان السبق الزمني في دراسة الأدب الشعبي الذي أطلقوا عليه مصطلح الفولكسكنده (VOLKSKUNDE) ويعني مخلفات الشعب. إلّا أن مفهوم الفولكلور هو الذي اعتُمد من قبل دارسي الأدب الشعبي بعد ذلك. وتتكون كلمة FOLKLORE من مقطعين: FOLK وتعني الناس وLORE وتعني الحكمة أو المعرفة، أي حكمة الناس أو حكمة الشعب[1].

ولقد استخدمت كلمة فولكلور في بداية الأمر لتشير إلى مضمون المصطلح، ثم أصبحت تعني العلم الذي يدرّس هذا المضمون. ويرى طومسون (TOMSON) أن الفولكلور، هو أي شيء انتقل من شخص إلى شخص آخر، وجرى حفظه عن طريق الذاكرة أو الممارسة أكثر مما حفظ عن طريق التدوين، ويشمل الرقص والأغاني والحكايات وقصص الخوارق والمعتقدات الخرافية، وأقوال الناس السائرة في كل مكان[2].

كما يعرّف الأدب الشعبي بأنه «التعبير الفني المتوسل الكلمة، وما يصاحبها من حركة، إشارة، إيقاع، تحقيقًا لوجدان جماعة في بيئة جغرافية معينة ومرحلة محدودة التاريخ»[3]. أي إنه يشتمل على أنماط

(1) يوري، سوكولوف Yuri Sokolov، **الفلولكور قضاياه وتاريخه**، ترجمة حلمي شعراوي وعبد الحميد حواس، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر: 1997، ص 17.

(2) العنتيل، فوزي، **بين الفولكلور والثقافة الشعبية**، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، 1978م.

(3) يونس، عبد الحميد، **معجم الفولكلور**، بيروت، مكتبة لبنان، 1983م.

التعبير القولية اللغوية، وتلك الأنماط التي لا تتوسل الكلمة بل تعبّر بالرسم أو بالرقص وسواه من الفنون الشعبية.

وعندما نستخدم مصطلح (فولكلور) فإننا لا نزال أمام تعبير غير مستقر الدلالة، وقد ظهر في العقد الأول من القرن العشرين مصطلح الأدب الشفهي الشعبي ليحدّد مضامين السلوك الاجتماعي المرغوب وليفصل أيضًا بين الجانب المادي للفولكلور الذي يختص بالأزياء الشعبية والأدوات المستخدمة في الحرف وغيرها، وبين الجانب الأدبي الذي يضم الأغاني والشعر والحكايات والأمثال، أما مفهوم الأدب بمعناه العام فيشير إلى جملة المعارف التي تسمو بالذهن، والتي تبدو أكثر صلاحية في تحسين العلاقات الاجتماعية وخاصة اللغة والشعر وما يتصل بهما[1]. على أن كثرة التعريفات (للفولكلور) قد انسحبت أيضًا على الأدب الشعبي فتعددت تعريفاته حيث يعرف فرنس أوللي (VRINES OLELY) الأدب الشعبي بأنه (ذلك الأدب المتداول شفاهة)[2] كما عرّفه وليم باسكوم (WIL-LIAM BASCOM) بأنه (الأدب المنقول شفاهة) في حين يعرّفه الإنكليزي (بول سبيو) المتوارث جيلًا بعد جيل، وهو أيضًا (أدب العامية سواء كان شفهيًا أو مكتوبًا أو مطبوعًا وسواء كان مجهول المؤلف أم معلومًا متوارثًا عن الأجيال أم معاصرًا)[3]. والفرق بين التعريفين الآخرين ليس حول المجهول المؤلف أو المعلوم، فالأدب

(1) صالح، 1971، ص 26.

(2) حرير، سيد حامد، **ندوة التخطيط لجمع وتصنيف التراث**، قطر، مركز التراث الشعبي لدول الخليج، 1984م، ص 37.

(3) صالح، أحمد رشدي، **الأدب الشعبي**، القاهرة، النهضة المصرية، 1971م، ص 14.

الشعبي، في تصوري يكون في بداية الأمر، معروف القائل، ولكن التناقل والتداول والتحريف، يجعل عملية التأليف جماعية، وتختفي فردية الفعل عن صاحبه.

وتُطلق على (الأدب الشعبي) جملة من التسميات، نراها تتكرر في كثير من الدراسات بالمعنى ذاته مثل الأدب الشفاهي (ORAL LITERATURE) والفن اللفظي (VERBAL ART) والأدب التعبيري (EXPRESSIVE LITERATURE).

ومن الأهمية بمكان أن نوضّح أن كلمة (شعبي) هنا لا تشير إلى كل ما هو رخيص أو متدنٍّ، كما يعتقد الكثيرون لدى حديثهم عن الأحياء الشعبية، أو المساكن الشعبية، حيث ارتبط هذا المعنى حديثًا بالتخلف، وإنما يستخدم لفظ شعبي للدلالة على الأدب الذي شارك في إنتاجه الشعب بمختلف طبقاته وفئاته، والذي يوجّه إلى جميع أفراد الشعب، حيث يعرف الأدب الشعبي بجماعيته.

هذا ويتبادر إلى ذهن البعض أن مفهومي (الأدب العامي) و(الأدب الشعبي) يشيران إلى معنى واحد، ولكن الدارسين والباحثين وعلماء الفولكلور قد فرّقوا بين المفهومين، حيث إن الأدب العامي هو الذي يستخدم اللهجة الدارجة التي تحرّرت كلية من قواعد الإعراب بينما الأدب الشعبي ـ وعلى الرغم من أنه يستخدم العامية ـ إلّا أنها لغة تقترب من الفصحى السهلة التي تراعي السهولة في تكوينها. وبينما تظل اللغة الدارجة التي يستخدمها الأدب العامي محصورة في نطاق محلي ضيق، يتعدى الأدب الشعبي هذه الحدود ليصل إلى الإقليمية وحتى العالمية.

ويمكن تلخيص شروط الأدب الشعبي بأنها:

1 ـ الأدب الذي يستخدم اللغة المحلية لمجتمع من المجتمعات.

2 ـ الأدب الذي يتناقله الناس شفاهة.

3 ـ الأدب المجهول المؤلف.

4 ـ الأدب الذي يشترك في تأليفه أكثر من فرد.

5 ـ الأدب الشعبي عبارة عن التجميع الذي تمّ على مدى الزمن لمجموعة روايات وأخبار ينظمها موضوع واحد، أو تدور حول شخصية واحدة مثل سيرة عنترة بن شداد، أو أبي زيد الهلالي، حيث كانت في البداية حكايات فردية، وأخبارًا متناثرة جمعت في مرحلة تالية لانتشارها ومعرفة الناس بها.

6 ـ أدب البسطاء من أبناء الشعب.

7 ـ وأخيرًا كان الأدب الشعبي هو الأدب القومي لأنه نتاج مجتمع يعيش في نطاق جغرافي محدد ويتحدث أعضاؤه بلغة واحدة(1).

سمات الأدب الشعبي

ومن المعروف أن الأدب الشعبي يتبنى دائمًا موضوعات تهمّ الجماعة، وتعبّر عنها ولا يعنى بها العامي بالضرورة. وفي هذا المجال يلحظ صادق الجمال أن الدارس للأدب الشعبي يبحث عن العادات والتقاليد والآثار الجماعية والسياسية، حيث إننا نبحث عن الأمثال التي يردّدها الشعب، وتحمل في طياتها روح الشعب وطبيعته، كما نبحث عن قصص اشترك في خلقها وإخراجها الشعب، أي إننا في

(1) ذهني، محمود، الأدب الشعبي العربي مفهومه ومضمونه، الخرطوم، مطبوعات جامعة القاهرة، 1972م، ص 19.

حالة الأدب الشعبي أمام أثر اشترك في إعداده أكثر من فرد وهذا مما يؤكد أن الأدب الشعبي منتج جماعي[1]. ويذهب يوغز بازاي (BOGGS) إلى إضافة سمة الحيوية على الأدب الشعبي بمختلف أنواعه بمعنى أنه يظل امتدادًا حيًّا وأن الناس يتناقلونه شفاهة جيلًا بعد جيل[2]. بينما يركّز صالح على سمة العراقة والجماعية والواقعية والتداخل بين فروع المعارف والمعتقدات والممارسات الجارية في حياة كل فرد. فالعراقة تتجلى في انطلاق الأدب من وجدان الجماعة، ملبيًا حاجاتها ومعبِّرًا عن آمالها، لذا ظل خيالًا متوارثًا، وتشير دائرة المعارف البريطانية على سبيل المثال، إلى وجود نماذج من القصص المصرية التي ترجع إلى القرن الثالث عشر قبل الميلاد. ومن المعروف أن الملاحم الشعبية سابقة في نشأتها عن الدين، أما الفنون الأخرى الأكثر بساطة والأقل تركيبًا مثل قصص الجان القصيرة أو القصص الإخبارية، وأغاني العمل فإنها قد سبقت الملاحم بفترة طويلة، وهكذا نستطيع أن نتصور مدى عراقة الأدب الشعبي[3].

الجماعية: وتتجلى في كون الأدب الشعبي، منتجًا ثقافيًا جمعيًّا، والجماعة هي التي تنتجه وتشارك في خلقه، وهذا يؤكد كونه وعاء قوليًّا تصبّ فيه الجماعة معتقداتها ومعارفها عن طريق أشكال مختلفة مثل الأغنية الشعبية والحكاية والشعر والمثل، ليصبح الأدب الشعبي بهذا المعنى خلاصة لمعارف إنسانية.

(1) الجمال، أحمد صادق، **الأدب العامي في العصر المملوكي**، القاهرة، الدار القومية، 1966، ص 73.

(2) صالح، أحمد رشدي، **الأدب الشعبي**، القاهرة، النهضة المصرية، 1971م، ص 115.

(3) صالح، أحمد رشدي، **الأدب الشعبي**، القاهرة، النهضة المصرية، 1971م، ص 20.

هذا وتتداخل فنون الأدب الشعبي مع معارف ومعتقدات وممارسات اجتماعية تقليدية كالسحر والخرافة وغيرها. كما تتداخل مع الدين.

الواقعية: وتتجلى في كون الأدب الشعبي نتج أساسًا عن محاكاة للواقع، ومحاولة تصويره، أو تشكيل إجابات عن تساؤلاته المحيّرة، مقدمًا في هذا السياق مقولاته الأخلاقية للمجتمع ومعتقداته من خلال أشكال التعبير التي استمرت وخضعت للتغيرات التي كان يضيفها الناس جيلًا بعد جيل بما يتناسب والتطورات التي تشهدها مجتمعاتهم.

وفي هذا المجال يرى يوري سوكولوف (Yuri Sokolov) أنه لا يجب تجاهل حقيقة مؤداها أن هذه المعتقدات عند منشئها ليست كما يستقبلها الآخرون الذين لم يتعايشوا مع المجتمع الذي أنتجها ويتعاملوا معه كواقع بمعنى أن ذلك المعتقد الخرافي هو قائم في أذهانهم[1].

موضوعات الأدب الشعبي

اختلف الباحثون فيما بينهم على الموضوعات التي يشتمل عليها الأدب الشعبي، فقد صنف صالح الموضوعات التي تدخل في نطاق الأدب الشعبي كما يلي:

المثل، السيرة، النادرة، الحكاية، النداء، الأغنية، اللغز، التمثيلية التقليدية، الموال[2].

---

(1) سوكولوف، يوري، الفولكلور، ترجمة رشدي صالح، القاهرة الهيئة العامة للكتاب، 1971م، ص 34.

(2) صالح، 1985، ص 115.

أما إبراهيم فقد حدّدت موضوعات الأدب الشعبي كما يلي:

الحكاية الشعبية. الحكاية الخرافية. الأسطورة الكونية. أسطورة الأخيار والأشرار. المثل. اللغز. النكتة[1].

ونلاحظ هنا أن صالحًا لا يذكر الأسطورة بينما تكثّف نبيلة إبراهيم الاهتمام بالأسطورة وأنواعها، وتهمل الأغنية الشعبية والسيرة والشعر.

ويقسم ريتشارد درسون (RICHARD DORSON) من جهته الأدب الشعبي إلى الموضوعات التالية:

الحكايات الشعبية. الأغاني الشعبية. أهازيج الطقوس الدينية. الألغاز.الأهازيج. الأسطورة. الأمثال. النكتة.

أما الجوهري فيصنّف التي تدخل ضمن الأدب الشعبي على النحو التالي:

السيرة، الشعري منها والنثري. الخرافات. الأسطورة. الحكاية. الموال. الأغاني[2].

ثانيًا ـ الحكاية الشعبية

بما أن الحكاية الشعبية هي موضوعنا، فسوف نحاول أن نتعرض لبعض تعريفات وتصنيفات الباحثين والدارسين للحكاية

(1) إبراهيم، نبيلة، **الدراسات الشعبية بين النظرية والتطبيق**، دار المريخ، الرياض 1985م، ص 20.

(2) محمد، محمود، التراث الشعبي بين الفلوكلور وعلم الاجتماع، **عالم الفكر** ع 1، الكويت، وزارة الإعلام، 1972م، ص 252.

الشعبية. حيث يعرف المعجم الألماني الحكاية بأنها «الخبر الذي يصل بحدث». ويذكر معجم الفولكلور أن الحكاية الاجتماعية هي أصل مصطلح قصة وأن فعل «حكى» «يعني» «قلد» طبق الأصل. والحكاية بمعناه اللغوي هي «المحاكاة والتقليد»[1].

أما المعاجم الإنكليزية فإنها تعرّف الحكاية بأنها «حكاية يصدّقها الشعب بوصفها حقيقة، وهي تتطور مع العصور وتتداول شفاهة وتختص بالحوادث التاريخية الصرف أو الأبطال الذين يصفون التاريخ»[2].

وفي تعريف معجم فانج وواجنال للفنون الشعبية نجد أنه يصف الحكاية بأنها «قصص أو أحداث في العصور القديمة تتوارثها الأجيال الشعبية شفهيًا من الأجناس والأمم»[3].

وقد عرّفها ستيف «STEFE» بأنها «لون القصص النثري الذي انتقل شفويًا من عصور ما قبل التاريخ في هيئة أعداد محدودة من الأنماط التي تتكون من تشكيلة ثابتة من الموتيفات، والموتيف أو الثيمة بصورة عامة هي أصغر وحدة في المضمون الروائي، ويمكن أن تكون حيوانًا خرافيًا كالغول مثلًا، أو مادة كالعصا السحرية، أو حادثة مثل الهرب السحري المليء بالعوائق»[4]. ويبدو التعريف

(1) يونس، عبد الحميد، **معجم الفولكلور**، بيروت، مكتبة لبنان، 1983م، ص 113.

(2) إبراهيم، نبيلة، **أشكال التعبير في الأدب الشعبي**، دار نهضة مصر، القاهرة 1974م، ص 119.

(3) الدويك، محمد طالب، **القصص الشعبي في قطر**، قطر، مركز التراث الشعبي، 1984م، ص 136.

(4) مرسي، أحمد، **مقدمة الفولكلور**، القاهرة، دار الثقافة 1981م، ص 241.

السابق مستندًا إلى المنهج البنيوي، الذي يقول بأن النص يتكون من جزئيات يقود جمعها إلى إظهار بنيته الكلية، ويمكن تفكيك البنية الكلية للخروج بنص جديد باستخدام الجزئيات نفسها. وسنعرض لهذا المنهج بتفصيل أكبر لدى الحديث عن النظريات التي تناولت الأدب الشعبي بالدراسة.

وقد عرّف فان جنب الحكاية الشعبية بأنها «رواية تدور في مكان محدد وشخوصها معروفة محددة وتكون موضوعات للاعتقاد»[1].

ومن هذه التعريفات تتّضح أهم سمات الحكاية الشعبية وهي القدم والدوران حول أشخاص وأحداث، وأنها مصنوعة من خيال الشعب الذي يتناقلها شفاهة بأجزائها الأساسية المتداولة والتي تصدق على أنها حقائق، رغم خروجها عن الحقيقة العلمية أحيانًا. وهذا يكاد يتفق مع ما يراه يونس، من أن «الحكاية الشعبية تتميز بالعراقة والمرونة وحرية الرواية الشفهية بالزيادة أو الحذف عبر العصور والبيئات»[2].

وفي هذا الصدد يمكن القول إن الحكاية الشعبية غنية بالمقولات الفكرية، وتأخذ بأسلوب التأمل، حيث يرى الإنسان فيها وجوده وحياته بواقعها ومشاكلها سواء كانت هذه الحكاية واقعية أو خيالية. وتحمل الحكاية الشعبية من ملامح التراث الشعبي أكثر مما تحمل الروايات الأخرى، وربما يرجع ذلك إلى أن الحكاية الشعبية تسمع، ثم تكرر بقدر ما تعيها الذاكرة. وقد يضيف الراوي الجديد

(1) شكري، علياء، **المدخل إلى الفولكلور** القاهرة، دار المعارف 1972م، ص 226.

(2) يونس، عبد الحميد، **معجم الفولكلور**، بيروت، مكتبة لبنان، 1983م، ص 12.

شيئًا، أو يحذف أشياء، كما قد تروى مرة أخرى دون حذف أو إضافة وإن شابها بعض التغيير في التقديم والتأخير، وقد تدور ويتناقلها الناس.

ويقسم دارسو الأدب الشعبي الحكاية الشعبية إلى أنواع عديدة: فقد صنفها (مرسي) على النحو التالي:

الحكايات التاريخية. الحكايات التعليمية. الحكايات الفنية، الحكايات الذاتية.

ويشير مرسي إلى سمة تشترك فيها كل الحكايات، وهي أنها جميعًا تسجل التاريخ إلى حدٍّ ما، ولذلك ميّز منها ثلاثة أنماط هي:

- حكايات تختص بالتاريخ العام.
- حكايات تختص بالتاريخ المحلي.
- حكايات تختص بتاريخ العائلة[1].

ويذهب العالم الفولكلوري الفنلندي «ARNE» في أول محاولة لتصنيف الحكايات الشعبية، في كتابه (فهرست أنماط أو طرز الحكاية الشعبية) المنشور عام 1910م إلى أنه يوجد خمس مئة وأربعون طرازًا أو نمطًا مستقلًا من الحكايات الشعبية، ولكنه نظم فهرسته بحيث يمكن أن يتسع لألف وتسع مئة وأربعين نمطًا[2].

وهكذا يتبين أنه من الصعوبة بمكان حصر الحكاية الشعبية ضمن أنواع أو أنماط محدودة نظرًا للتنوع الكبير في موضوعاتها

(1) مرسي، أحمد، **مقدمة الفولكلور**، القاهرة، دار الثقافة 1981م، ص 203، 204.

(2) مرسي، أحمد، المصدر السابق نفسه، ص 233.

وأشكالها. رغم أنها مؤلفة من جزئيات أساسية، تكاد تكون محددة، ومحدودة أيضًا عبر العصور.

ولن نفصّل أكثر من ذلك في أنواع الحكاية أو شكلها الظاهري حيث إن دراستنا هي دراسة سوسيولوجية وليست فولكلورية، أي إن ما يهمنا هو التركيز على المضمون الاجتماعي للحكايات الشعبية فقط.

ونستطيع أن نعرف الحكاية الشعبية إجرائيًا بأنها (مجموعة من الأحداث التي تنتظم في حلقة تبدأ وتنتهي حسب بناء محدد، وتدور حول موضوع معين وتنتهي الحكاية بإعطاء هذا الموضوع معنى ونتيجة وتسمى تلك النتيجة مقولة العمل أو رسالته).

ثالثًا ـ نجد ـ موضوع الدراسة ـ

1 ـ نقص المعلومات

أحاط الكثير من الغموض بتاريخ نجد في فترة ما قبل الدعوة الإصلاحية التي قامت على يد الشيخ محمد بن عبد الوهاب عام 1818هـ، وتميّزت هذه الفترة بنقص المعلومات التاريخية، وذلك مقارنة بفترة ما بعد دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب التي شهدت جهودًا كبيرة في الكتابة عن تاريخ الفترة السابقة وأحوال الناس خلالها، وابتعادهم عن تعاليم الإسلام، وذلك في معرض اهتمام أصحاب دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب والقائمين عليها بالكتاب عن تعليم دعوتهم وشرح أسسها ومبادئها.

ويرجع سبب الغموض ونقص المعلومات عن تاريخ نجد إلى عوامل كثيرة يمكننا أن نقسمها إلى نوعين، عوامل خارجية وتتعلق

بطبيعة نجد التاريخية والجغرافية وعوامل داخلية تتعلق بالظروف الاقتصادية والاجتماعية لسكان نجد. فإذا نظرنا إلى العوامل الخارجية التي تسببت في غياب المعلومات والوثائق الرسمية لوجدنا أنها تدور حول:

أ ـ انتقال مركز الخلافة الإسلامية إلى خارج منطقة الجزيرة العربية بعد عهد علي بن أبي طالب رضي الله عنه مما أثّر تأثيرًا بالغًا في إحداث فراغ سياسي في المنطقة ترتّب عليه فقدان المنطقة لأهميتها السياسية والتاريخية، وطبيعي أن يشمل ذلك منطقة نجد التي مرّت عليها قرون عديدة دون معرفة أية معلومات تاريخية عنها، سوى بعض معلومات متناثرة هنا وهناك لا تشكّل مراجع أساسية للحياة الاجتماعية والاقتصادية في منطقة نجد خلال فترة ما قبل الوهابية[1].

ب ـ عدم قيام حضارة أو تجارة خارجية في هذه المنطقة مثل تلك التي قامت في اليمن، فسجلت تاريخها بالنقش والكتابة ولفتت أنظار العالم الخارجي، فصارت بعد ذلك مركز البعثات التعليمية والاستكشافية كما حدث عندما دخلت أوروبا عصر النهضة وبدأت توفد رسلها إلى الشام والعراق واليمن في رحلات استكشافية[2].

ج ـ عدم تدوين تاريخ الأمة العربية بشكل أساسي إلّا في القرن الثالث الهجري وفي هذا التاريخ كانت منطقة الجزيرة العربية

(1) السلمان، محمد بن عبدالله، **الأحوال السياسية في القصيم في عهد الدولة السعودية**، الرياض، المطابع الوطنية، 1988م، ص 11.

(2) الفاخري، محمد بن عمر، **الأخبار النجدية**، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود، ب ت، ص 20.

من الضعف بحيث لم تلق الاهتمام من الباحثين والمؤرخين الذين اهتموا بتسجيل الحوادث المتصلة بالحكام تقربًا أو رغبة في جزاء مادي، لذلك أهملوا ما هو بعيد عن مراكز الحكام وبطبيعة الحال كانت نجد ضمن المناطق المهملة، ولولا الأهمية الإسلامية للمدينتين المكرمتين (مكة والمدينة) في نفوس الحكام المسلمين والعالم الإسلامي لكان نصيبهما من الاهتمام مثل نصيب نجد.

د ـ عدم تمتع نجد بأي موارد طبيعية مما أدّى إلى إهمالها من قبل الحكومات التي توافدت على الجزيرة العربية لأنها لم تكن مطمعًا أو مركزًا لفرض السلطة أو الامتلاك.. واستمر الأمر على هذا الحال حتى دخلها محمد علي باشا لتأديب المتمردين والمعارضين لمندوبي الدولة العثمانية[1].

أما فيما يتعلق بالعوامل الداخلية التي أسهمت في إهمال تدوين التاريخ النجدي، فإنها تتلخص في التالي:

أ ـ غياب التعليم ونعني بذلك اقتصاره على علوم القرآن الكريم وعلم الحديث والفقه، وحتى هذا النوع من التعليم لم يكن متوفرًا، إلّا لقلة قليلة منهم الأفراد بسبب صعوبة الحصول عليه، وفي هذا المجال يقول الخويطر: «إنه كان ما يُشدّ الرحال وتضرب آباط الإبل طلبًا لعلم سوى القرآن وعلم الحديث والفقه، وهذا دلالة على عدم توفر العلم للجميع وأنه ليس بمقدور الأفراد نيله، لا سيما إذا أخذنا بعين الاعتبار تدني الحالة الاقتصادية التي تجعل الرحيل من أجل التعليم في آخر اهتمامات الناس الذين كانوا يحتاجون إلى

(1) الفاخري، محمد بن عمر، المصدر السابق، ص 22.

العمل والتجوال طوال الوقت من أجل تأمين عيشهم، كما أن هذا النوع من التعليم جعل الاهتمام بالتاريخ والتدوين أمرًا بعيدًا عن أذهان هؤلاء المتعلمين، بسبب إيمانهم بأن طلبهم للعلوم الدينية هو فقط الذي سيلاقي ثوابًا من عند الله، كذلك كان طالب العلوم الدينية ينال تقديرًا من الناس في منطقة نجد ويحتل درجة عالية في المجتمع ويعين قاضيًا أو إمام مسجد، ويتولى فيما بعد مهمة تدريس الصبية من الراغبين في تعليم القرآن والكتابة[1].

ب ـ عدم الاستقرار السياسي الذي لعب دورًا كبيرًا أسهم في غياب كتابة التاريخ، فالتتابع السريع للحوادث وتغيير الحكام بين فترة وأخرى والقلق النفسي من جرّاء ذلك أثّر في جعل من يرغب في كتابة التاريخ يُحجم عن ذلك خوفًا من أن توقعه هذه الكتابة، ـ إن كانت تشير إلى اتجاه المؤلف نحو حاكم ضد آخر ـ في عواقب وخيمة، حتى إن الأمانة التاريخية قد لا ترضي بعض الحكام، خاصة أن ذلك المجتمع كان صغيرًا والهمس فيه ضجيجًا، وذلك واضح في كتابة ابن بشر عن تاريخ نجد حيث نجده يشير إلى تميّز عهد «الإمام تركي بن عبدالله» بالمجاعة بما يشبه الاعتذار، وكأنه يرى أن في ذكر الحقيقة ما يوجب الاعتذار[2].

ج ـ تردي الأحوال الاقتصادية: وهو أمر أدّى إلى إهمال الجانب الأدبي في نجد، حيث كان انشغال الناس بكسب العيش من الصباح

(1) الخويطر، عبد العزيز، **عثمان بن بشر منهجه ومصادره**، الرياض، مكتبة الملك عبدالعزيز، 1970م، ص 4، 5.

(2) ابن بشر، **عنوان المجد في تاريخ نجد**، ج 1، ج 2، ص 13، دارة الملك عبدالعزيز الرياض، 1982م.

حتى آخر النهار وضيق الحال سببًا لجعل المجتمع لا يهتم سوى بإدارة معاشه اليومي. كما أن حاجة الأسر النجدية للأيدي العاملة كانت تؤدي إلى صعوبة الاستغناء عن الأطفال والشباب من الأسرة لإرسالهم إلى التعليم حيث كانوا يمثلون قوة عاملة تحتاجها الأسرة للمشاركة في أعباء العمل في الرعي والطحن والزرع والحصاد. لذلك قلما نجد إحدى الأسر النجدية ترسل أبناءها للتعليم سواء داخل منطقتهم أو خارجها. وفي سيرة حياته يذكر الشيخ حمد الجاسر أن إرساله إلى التعليم لم يكن بسبب الرغبة في ذلك بل لأنه كان صبيًا مريضًا وضعيف البنية ولا يصلح للعمل[1].

د ـ أدّت الطبيعة الجغرافية الصعبة في نجد: ـ صعوبة مسالكها، ووحشة طرقها وعدم تمتعها بالأمن ـ إلى عدم وجود من يتصدى لرحلة تاريخية في غياهب هذه المنطقة الوعرة، لذلك نجد أسماء قليلة فقط هي التي اهتمت بكتابة تاريخ نجد، ومن أبرز هذه الأسماء ابن بشر وابن غنام والجاسر وابن خميس.. الخ[2].

2ـ بدء الاهتمام بمنطقة نجد

لم يبدأ الاهتمام بمنطقة نجد وتدوين الفترات التاريخية التي مرّت بها المنطقة والكشف عن بعض جوانب الحياة الاجتماعية فيها، إلّا في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وكان ذلك على يد جهود الرحّالة الغربيين والمستشرقين ومن أبرز هؤلاء فيلبي وريكسون اللذان كرس كل منهما قسمًا كبيرًا من حياته في الجزيرة

(1) الجاسر، حمد، رحلة إلى الدرعية، الرياض، **مجلة العرب**، 1975م، ص 87.

(2) الخويطر، عبدالعزيز، **عثمان بن بشر منهجه ومصادره**، الرياض، مكتبة الملك عبدالعزيز، 1970م، ص 5.

العربية، ودرسها من النواحي الجغرافية والاجتماعية والأثنوغرافية.فقد كان فيلبي ضابطًا في الجيش البريطاني في الهند، ثم عمل في الفيلق البريطاني في العراق، وفي العام 1917م صار ممثلًا سياسيًا لبريطانيا عند الملك عبد العزيز[1]. أما ريكسون فقد زار المناطق الوسطى من الجزيرة العربية وألف كتبًا كثيرة منها (عرب البادية والكويت وجاراتها) ووصفها وصفًا دقيقًا. كذلك حظيت نجد باهتمام الرحالة الغربيين أمثال الليدي آن بلنت صاحبه كتاب (رحلة إلى نجد)[2]، وبوركهارت صاحب كتاب (مواد لتاريخ الوهابيين)[3]، كذلك يعد كتاب المؤلف الروسي فاسيلييف[4] مؤلفًا هامًّا في التاريخ السياسي والاجتماعي لمنطقة الجزيرة العربية، حيث إنه عني بالتركيز على التقسيمات الطبقية والعادات والتقاليد والأحداث السياسية للعربية السعودية في فترة ما قبل استقرار الحكم للملك عبدالعزيز وتوحيد المملكة العربية السعودية عام 1932[5]، كما يعد كتاب كيسنجر (الرمال العربية) غاية في الأهمية حيث يرصد فيه رحلته التي مرّ بها داخل الجزيرة العربية. إلّا أن هذه المؤلفات غالبًا ما كانت تقع في بعض الأخطاء بسبب نظرتها إلى المجتمع النجدي من منظور غربي فلا تستطيع فهمه أو تحليله، ونجد في كثير من المخطوطات التي يتركها الرحالة أخطاء يقوم بتصحيحها

(1) فاسيلييف، **تاريخ المملكة العربية السعودية**، ترجمة خيري الضامن وآخرين، دارة التقدم موسكو، 1986م، ص 12.

(2) بلنت، آن، **رحلة إلى بلاد نجد**، ترجمة محمد أنعم غالب، الرياض، دار اليمامة، 1978م.

(3) بوركهارت، جون، **مواد لتأريخ الوهابيـن**، ت عبدالله العثيمين، الرياض، جامعة الملك سعود، 1985م.

(4) فاسيلييف، المصدر السابق نفسه.

(5) فاسيلييف، **تاريخ المملكة العربية السعودية**، ترجمة خيري الضامن وآخرين، دارة التقدم موسكو، 1986م.

بعض علماء المملكة العربية السعودية، كما في مخطوطة الرحالة فتح الله الحلبي (رحلة إلى الدرعية)[1].

إلّا أنه يجب ذكر إسهامات الباحثين العرب الذين عملوا مع الملك عبد العزيز في أوائل القرن العشرين وقدّموا أعمالًا واضحة لملوك آل سعود أمثال حافظ وهبة المصري الذي خدم زهاء خمسين سنة عند الملوك السعوديين وترك لنا مذكرات وافية عن تطور المجتمع السعودي[2]، كذلك عبد الفتاح حسن أبو علية (1976م) ونازك إبراهيم (1986م)، وأمثالهم الذين استفادوا من تاريخ نجد الذي كتبه ابن بشر وابن غنام وبعض ما تركه المستشرقون الغربيون.

كذلك حملت لنا مراجع القرن الثامن عشر مشاهد متفرقة عن الحياة الاجتماعية في نجد، ورغم أنها معلومات بسيطة وقديمة إلّا أن تباطؤ النمو في منطقة نجد على المستويين الاقتصادي والاجتماعي، يجعل من صور الحياة صورًا متشابهة تنسحب على فترات طويلة من الزمن حتى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين وربما لا يزال كثير من ملامح تلك الحياة قائمًا في نجد حتى وقتنا الحاضر.

3ـ المسمى والحدود الجغرافية

يدل مسمى (نجد) على معنى المكان المرتفع والمكان الصلب، ويشير اسم نجد إلى معنى الاعتلاء والقوة والإشراف، فهي

(1) الجاسر، حمد، بلدان نجد في أول هذا القرن، الرياض، **مجلة العرب** 1975م، ص 152.

(2) وهبة، حافظ، **جزيرة العرب في القرن العشرين**، ط 3، الآفاق العربية، القاهرة، 1956.

هضبة تعلو ما حولها من أرض[1]. ويذكر الألوسي ذلك في كتابه قائلًا: «أعلم أن لفظ نجد، ما ارتفع عن الأرض وما خالف الغور أي تهامة. ويحدد المؤرخون منطقة نجد باليمن في أسفلها، والعراق والشام في أعلاها، وأولهما من جهة الحجاز»[2].

ويختلف المؤرخون حول حدود نجد الدقيقة، وتكثر حولها الأقوال فالبعض يذكر أن: نجد على وجه التقريب هي سلسلة مناطق واقعة عند أطراف جبل طويق، وتمتد سلسلة من البلدان والقرى في سدير من الشمال وتنتهي في الجنوب إلى وادي الدواسر، ومجموعة من المناطق الخصبة تحيط الدهناء شرقًا وجنوبًا والنفود والمنحدرات من الشمال ومنحدرات من الغرب[3] ويذكر خزعل حدودها على وجه التقريب بجبل شمر شمالًا والحجاز غربًا وجنوبًا الربع الخالي وشرقًا الدهناء والأحساء.

ويعد المؤرخون المناطق التي تضمها نجد كما يلي: (القصيم، سدير، الوشم، العارض أو وادي حنيفة، المخرج والحريق والأفلاج ووادي الدواسر)[4].

ويزيد الألوسي في مخطوطته على ذلك بأن يذكر تفصيل قرى كل منطقة وعدد بيوتها وعدد نخيلها وعدد سكانها وقيمة خراجها[5].

(1) شاكر، محمود، شبه جزيرة العرب (نجد)، دمشق، المكتب الإسلامي، 1981م، ص 13.
(2) الألوسي، السيد، تاريخ نجد، مصر، المطبعة السلفية، 1347هـ، 23.
(3) وهبة، حافظ، جزيرة العرب في القرن العشرين، ط 3، الآفاق العربية، القاهرة، 1956، ص 40.
(4) الألوسي، مرجع سابق، 13.
(5) الألوسي، مرجع سابق، 25.

وقد ورد اسم نجد في الكثير من الشعر العربي حيث تغنّى بحبها الشعراء وتغزّلوا بهوائها، على الرغم مما نعرفه عن طقسها الجاف، إلّا أنه من المهم أن نشير إلى أن الطقس في منطقة نجد يختلف باختلاف بلدانها وموقعها الجغرافي، فالحريق كاسمها شديدة الحر وكذلك وادي الدواسر، أما العارض التي هي الآن منطقة الدرعية والرياض، فكانت تُعرف بوادي حنيفة وهواؤها جاف بارد في الشتاء ومعتدل في الصيف، أما هواء جبل شمر فهو شديد البرودة لذلك فإن لون بشرة سكانها يميل إلى البياض على عكس لون بشرة سكان نجد في الجنوب. والأمطار في نجد قليلة ونادرًا ما تكون عامة، وتكثر في الشمال ومرتفعات الجنوب وتقل في الوسط، ويسعد أهل نجد بالمطر الكثير لأن به تحيا زروعهم وحيواناتهم، وإذا ما انقطع فإنه يعني الموت للإنسان والحيوان[1].

كما أن نجد غالبًا ما تشهد سنوات من الجفاف، وتعيش سنوات من الجوع والعذاب حتى يعود المطر الذي قد يأتي أحيانًا مصحوبًا باجتياح غزير للزروع والوديان[2].

(1) أبو علية، عبد الفتاح، **الإصلاح الاجتماعي في عهد الملك عبد العزيز**، مطبوعات دارة الملك عبدالعزيز، الرياض، 1976م، ص 15.

(2) فاسليف، **تاريخ المملكة العربية السعودية**، ترجمة خيري الضامن وآخرين، دارة التقدم، موسكو، 1986م، ص 23.

الفصل الثاني

الأدب الشعبي بين النظرية والتطبيق

أولًا ـ النظريات التي تناولت الأدب الشعبي بالدراسة

لقد تراكم منذ القرن الثامن عشر كمّ كبير من الدراسات ساعدت في تأسيس ما يُعرف اليوم بعلم الفولكلور كمحصلة لجهود الأنثربولوجيين وعلماء الاجتماع، وسوف نحاول تتبع هذه الجهود، وعرض الأسس، والنظريات التي انطلقت منذ بدء الاهتمام بالمنتج الشعبي، الإبداعي منه والمادي. فقد تناولت مدارس عديدة المنتج الشعبي بالدراسة والتحليل واستخدمت مناهج مختلفة، مستندة إلى تصور نظري محدد في البداية، وفي سياق دراستها طورت هذه الدراسات صياغة النظرية التي انطلقت منها، وتميّزت كل منها في الكيفية التي تناولت بها المنتج الشعبي.

1ـ النظرية الرومانسية: التعصب للروح القومية

يمثّل الأخوان جريم أهم علماء المدرسة الرومانسية من خلال اهتمامهما بالثقافة الشعبية التي تمثّل روح الشعب، وتعبّر عنه بصورة واضحة. وقد جاء الاهتمام بالثقافة الشعبية لديهما من الجهود البحثية

لهما عن بدايات المرحلة الإنسانية وعوامل التشابه والتباين بينهما وبين المراحل المتحضرة. وقد اهتمّا بصفة خاصة بحكايات الجنيات وحكايات الأطفال[1]. هذا وتكمن أهمية عمل «الأخوين جريم» في أنهما أسّسا نظرية عامة تشير إلى عالمية الأدب الشعبي، حيث أثبتا أن الحدود الجغرافية بين البلدان هي حدود واهية من صنع الإنسان وأن الظروف الاجتماعية والثقافية المتشابهة تجعل الحكايات الشعبية متشابهة أيضًا. وقد دلّلا على ما ذهبا إليه بفكرة زوجة الأب القاسية، والتي نجدها في كل الحكايات بفعل تشابه الظروف الإنسانية[2].

وقد سُمِّيت هذه المرحلة من دراسة الأدب الشعبي، بالمرحلة الرومانسية، لأن الباحثين والدارسين لهذا الأدب انقادوا إلى سحر المعتقدات الخرافية والعادات الغريبة، وإلى التشابه بين الحكايات التي قام بجمعها «الأخوان جريم» في ألمانيا والحكايات في المناطق الأخرى من العالم. (Wilhelm ـ Jacob Grimm (1785ـ1863) Grimm (1786ـ1859).

وقد اتسمت تلك المرحلة، بالتعصب للروح القومية، والعودة إلى الماضي والحياة البسيطة وما ترتّب على ذلك من بحث عن أصالة الشعوب وتراثها، وما يكمن في هذا التراث من ثراء وتعبير قوي عن روح هذه الشعوب وإبداعاتها[3].

---

(1) العنتيل، فوزي، **عالم الحكاية الشعبية**، الرياض، دار المريخ، 1983: 77

(2) انظر: مرسي، أحمد، **مقدمة الفولكلور**، القاهرة، دار الثقافة، 1981، 22.

(3) العنتيل، مرجع سابق، 12 ـ 13.

وربما ترجع هذه السمة الرومانسية إلى الأهداف والدوافع التي حكمت عمل «الأخوين جريم» حيث إنهما أشارا إلى أن دوافعهما كانت وطنية وحركتهما فكرة واحدة عامة، هي الكشف عن عراقة وجمال وثقافة اللغة الألمانية. ومن هذا المنطلق، راحا يبحثان ويجمعان محصول اللغة الشعبية في القاموس الألماني، ودراسة الطابع المحلي للهجة العامية الحية، وقادتهما الفكرة نفسها للبحث في الأرشيفات المدرسية للغة العامية، وفي الأمثال السائدة، والحكايات والاحتفالات والعادات للحصول على معلومات عن آثار القانون الألماني، وطبع النتاج الأدبي للعصور الوسطى مثل أغاني (النيليجين والثعلب رينا ردو)[1].

ويذكر الجوهري، أن تلك النظرية تميّزت بالحماس الشديد لكل ما هو ألماني، كما تميّزت بنزعة قوية متعصبة، وسيطرة فكرة الإنقاذ الوطني على عقول الرومانسيين وتلاميذهم، حيث آمنوا بأن كل ما هو شعبي، كفيل بأن يهيئ الفرصة من جديد لميلاد الروح الوطنية ويخلص الأجيال من جريمة التنكر للتراث الوطني. بيد أن ما يُعاب على هذه النظرية أساسًا هو استخدامها «الفولكلور» لأغراض سياسية، بلغت ذروتها في العصر النازي، حيث حدّد الحزب النازي، رسالة علم الفولكلور، في الكشف عن العناصر الجرمانية الأصيلة، وتميّزها عن العناصر الدخيلة عليها من الثقافات الأخرى. وقد تمادى النازيون في الأمر، حيث طالبوا بالفصل أو التميز بين التراث الجرماني الأصيل، والعناصر المسيحية التي وفدت إلى ألمانيا بعد

(1) سوكولوف، يوري، الفولكلور، ترجمة رشدي صالح، القاهرة الهيئة العامة للكتاب، 1971م، ص 68.

دخول المسيحية، وأصبحوا يعدلون في المناهج والأساليب بما يكفل توجيه العلم والدراسة، نحو هذا الهدف، الأمر الذي يتنافى مع شروط العلم وحريته، ويعتبر عسفًا لعنف الحقيقة العلمية، لكي تتناسب مع الإيديولوجية الرسمية[1].

ومهما يكن من تعصب الأخوين جريم، في إرجاع الحكايات الخرافية إلى الأصل الهندوجرماني، إلّا أنهما بلا شك، كانا أول من أشار إلى ظاهرة التشابه بين الحكايات الخرافية في البلاد المختلفة ومهّدا بذلك الطريق لمزيد من البحوث حول هذا الموضوع.

2ـ النظرية الميثولوجية: دراسة الأساطير

من المعروف أن الإنسان كتلة من الماضي السحيق والحاضر والتطور، وبالطبع فإن ما ورثه هذا الإنسان، لا بدّ وأن يؤثر في تفكيره وسلوكه وعلاقاته الفردية والاجتماعية، لذلك احتلت (الميثولوجيا)، أو دراسة الأساطير المركز الرئيس في تفسير (الأخوين جريم) أهم عالمين في دراسة الأدب الشعبي وكان مؤلف (جاكوب جريم) الذي خصصه لتنظيم الأساطير الألمانية، هو الذي حدّد مفهوم (النظرية الميثولوجية) في دراسة الأدب الشعبي. حيث نتج من اهتمام جريم بشرح وتنظيم الأساطير الألمانية، أن صار مفهوم جريم العلمي يُعرف (بالنظرية الميثولوجية) لذلك اعتمدت تلك المدرسة بداية على نظرية الأخوين جريم القائلة بأن أصل الأدب الشعبي آري مثالي ـ بصفته بقايا موروثات للشعوب الهندو أوروبية، وأن الحكايات تتضح معالمها من خلال الأدب الشعبي الكبير المسمى بالهندو جرماني،

(1) الجوهري، محمد، علم الفولكلور، القاهرة، دار المعارف، 1980، ص 234، 247.

أو الآري. ولكن هذا الظن قد أبطل بسبب ظهور صور غير آرية في الحكايات الأوروبية وبسبب ثبات البناء العام في الحكايات.

لقد اهتم (جريم) بأسطورة (بروميثيوس) اليونانية الذي سرق النار من الآلهة وأرجع أصل معظم الأساطير إلى تأليه الطبيعة من عواطف ورعود وبرق ورياح وسحب، وقد جاء في كتابه (أصل الأساطير)، أن العواصف المرعدة، كانت دائمًا الموضوع الرئيس لمضمون الأساطير وغالبًا ما تكون هذه الظواهر الرهيبة المليئة بالحياة مرتبطة بتجسيم القوى غير المنظورة[1].

كان لجريم أتباع كثيرون من أهمهم مانهاردت Mannhar-det وشفارتز Schawrs وكون Kuhn والإنكليزي مولر Maller ولقد اشتهرت هذه الأسماء باهتمامها بالأساطير، ويهتم تفسير نشأة الأساطير بظاهرة ما يسمّى مرض اللغة ويقصد بذلك الغموض التدريجي في المعنى الأصلي للكلمات، أو ما يُسمّى مصطلح (علم اللغة) ويشير مولر أن الإنسان البدائي ـ من أجداد الشعوب الهندو ـ أوروبية كان يستخدم الكلمات ذات المعنى الحسّي الخاص، ولم يكن قادرًا على التفكير المجرد، بمعنى أنه كان يعطي للشمس اسمًا يدلّ على صفاتها مثل (حرّاقة) و(مشعة) و(برّاقة) ولم تكن تلك الأسماء تُطلق على الشمس وحدها، بل في الوقت نفسه نجدها تُطلق على النجوم والقمر والماء إلى آخره، ويرى أن اختلاف المصطلحات وافتقارها إلى الاستقرار، نتج عنه بمرور الزمن، اضطراب في الأفكار، ذهب معه المعنى الأصلي للكلمات، مما أدى لما يعرف

---

(1) سوكولوف، يوري، الفولكلور، ترجمة رشدي صالح، القاهرة الهيئة العامة للكتاب، 1971م، ص 73.

بـ (مرض اللغة) الذي أحدث مفاهيم خيالية للظاهرة الطبيعية، وهي الأساطير[1].

ولكن سوكولوف لا يوافق على تفسير مولر، ويفسّر نشأة الأساطير بأن الإنسان «قد نظر إلى ظواهر الوجود بإمعان وواقعية وفهمها فهمًا سليمًا، إلّا أنه في مرحلة متأخرة بدأت تغمض عليه المفاهيم الأصلية الواضحة، وأخذ يخلق تفسيرات غامضة للظواهر الطبيعية ظهرت في الأساطير» ولقد وجهت للنظرية الميثولوجية، انتقادات عديدة، أهمها أن تصور مولر للإنسان البدائي ونظرته للظواهر الطبيعية، كان تصورًا خاطئًا، كما أن الأساطير نشأت في مرحلة متأخرة من تطور الثقافة الإنسانية.

3ـ النظرية الشرقية: المنبع الواحد المشترك

لقد أسهم التقدم في علوم ودراسات الأدب الشعبي، أن اتجه اهتمام الدارسين إلى الشرق، بفعل عوامل عديدة من أهمها الاستشراق الذي نظر إلى أصل حكاية الجان بأنها هندية. ويذكر «بنفي» Benfy في مقدمة كتابه Pantschantre أن هناك تشابهًا في الحكايات السنسكريتية، والحكايات الأوروبية ولم يكن سبب هذا التشابه في نظره عائدًا إلى قرابة الشعوب، بل إلى الصلات الثقافية والتاريخية، أو ما سماه (طريق الاستعارة) وارتحال النصوص بفعل غزوات المغول والفتوحات الصليبية والعربية، كما أن وجود العرب في إسبانيا أدّى إلى انتقال الحكايات من الهند بالشكل الشفهي المكتوب إلى فارس، ومن ثم إلى الجزيرة العربية وفلسطين. وفي

(1) الجوهري، محمد، علم الفولكلور، القاهرة، دار المعارف، 1980.

إسبانيا ترجم العرب واليهود الحكايات الأسطورية إلى اللغة اللاتينية، التي كانت لغة العلم والأدب في العصور الوسطى، ومن ثم انتقلت هذه الحكايات إلى أوروبا. ولقد طبق «بنفي» هذه الأسس النظرية على «حكايات البانتشانترا» Pantshentra الهندية موضّحًا تاريخيًا وجغرافيًا خط سيرها ووصولها إلى الصورة العربية في (كليلة ودمنة) ثم الترجمات الأوروبية لكليلة ودمنة فيما بعد[1].

وقد قابلت تلك النظرية اعتراضات عديدة، من أهمها ما ذكره العالم هاري أنه ليس من المفترض أن الهنود وحدهم دون سائر البشر يختصون بالموهبة القصصية، فالحكايات والقصص تُحكى في كل مكان وتنتشر عن طريق التبادل. ويرى (توكان) أن الحكايات الفرعونية أقدم من الحكايات الهندية، وكذلك يؤكد (آنولان)، أن الحكايات الفرعونية المصرية تعود إلى القرن الثالث عشر قبل الميلاد، أما (ستيف طومسون) فيرى أن نظرية بنفي، لم تمت تمامًا، فمعظم الدارسين لا يزالون حتى اليوم ينظرون إلى الهند كمصدر من المصادر الثرية، لعناصر الإبداع الشعبي[2].

4ـ النظرية التاريخية الجغرافية: دروب الارتحال الجغرافي

احتلت الدراسات الفنلندية موقعًا هامًّا في تاريخ دراسات الأدب الشعبي، وذلك بفضل جهود الدارسين الذين راحوا يعملون من أجل تأكيد الهوية الوطنية، ضد ثقافة المستعمر، فقد ظلت فنلندا تحت استعمار سويدي استمر خمسة قرون، ثم باعتها السويد لروسيا.

(1) الجوهري، محمد، **علم الفولكلور**، القاهرة، دار المعارف، 1980، ص 215 ـ 220.

(2) إبراهيم، نبيلة، **الدراسات الشعبية بين النظرية والتطبيق**، دار المريخ، الرياض 1985م، ص 5، 22.

وخافوا من ذوبان الهوية الثقافية للمجتمع، راح العالم اللغوي الفنلندي إلياس لونروت عام (1802 ـ 1884) يجمع الأغاني الشعبية المحلية التي كونت ملحمة الكاليفالا kalevala الملحمة الشعبية الأثيرة لدى شعب فنلندا[1].

ويتميز هذا العمل بكونه عملًا ميدانيًا لأن إلياس لونروت اعتمد على الريفيين وجمع من أفواههم مباشرة مادته واستطاع بذلك الحصول على مجموعة من الأغاني والأشعار والحكايات والألغاز. على الرغم من أن صعوبة اللغة الفنلندية قد حالت دون الاستفادة من تلك الدراسات، وقلّلت من تأثيرها على الدراسات العلمية ـ مما أدى إلى نشرها باللغات الأوروبية فيما بعد ـ إلّا أن النظرية الفنلندية كان لها السبق الأول في تحديد بعض دروب الارتحال الجغرافي، من خلال المنهج الجغرافي التاريخي، كما أفادت في تحديد بعض الأنماط والطرز المعتادة في الأدب الشعبي[2]. وقد قام أستاذ الفولكلور (كارل كراون) بدراسة ملحمة الكاليفالا kalevala وبالتحديد أغاني الكاليفالا التي جمعها «إلياس لونروت» وقسم كراون في دراسته للأغاني إلى وحدات MATIFS ودرس انتشار كل وحدة بغرض معرفة الاتجاه الجغرافي الذي يتحرك فيه المأثور، والآثار التي طرأت عليه، واعتمد على أسلوب المقارنة بين روايات الأغاني لمعرفة تاريخ حياة الأغنية وخرج بنتيجة مفادها أن «الكاليفالا» انعكاس للتاريخ القديم أكثر منها باقة أساطير وحكايات شعبية.

والجدير بالذكر أن المنهج الجغرافي التاريخي، يعتمد على جمع معلومات التاريخ الجغرافي وتفسيراتها للإنسان، بحيث تجمع

(1) مرسي، أحمد، **مقدمة الفولكلور**، القاهرة، دار الثقافة 1981م، ص 42.

(2) الجوهري، محمد، **علم الفولكلور**، القاهرة، دار المعارف، 1980، ص 200.

كل الروايات وتحدد مواقع انتشارها على الخريطة الجغرافية، في محاولة لرسم خط سير عملية الانتشار بالاستعانة بالمعلومات الجغرافية والتاريخية عن المنطقة. كما فعل بنفي benfy في تحديد خط سير الحكايات الهندية من الهند مرورًا ببلاد فارس ثم الجزيرة العربية ففلسطين.. إلخ[1].

ولقد لاقت هذه النظرية انتقادات من أهمها أن العمل الميداني يحتاج على جمع شامل يستوعب كل الحكايات الشعبية في جميع أنحاء العالم وقدرة على الاطلاع على كل هذه الحكايات. وقد علق العالم السويدي (سيدون) Sydown على موضع هجرة القصص بقوله: إن هجرة القصص فكرة غير واقعية لأن كل حكاية لها خصائص بيئتها، ولذلك فإن كل قصة شعبية يجب أن تقسم حسب الأنماط الإقليمية[2].

5ـ المدرسة الأنثربولوجية: الأصول المتعددة المستقلة

تبحث الأنثربولوجيا في أصل الإنسان وتطوره، وأشكال المجتمع البشري. وقد انقسم هذا العلم إلى فرعين اهتم فرعه الحديث بالحياة الاجتماعية، حيث راح يدرس المجتمعات المعقدة والمعاصرة، ولم يقتصر على دراسات المجتمعات البدائية وأفكارها، وتسلسل تطور صناعاتها اليدوية وما شابهما ـ هذا وتتداخل دراسة المنتج الشعبي مع علم دراسة الإنسان (الأنثربولوجيا). فقد ظهرت المدرسة الأنثربولوجية في

(1) الجوهري، محمد، **علم الفولكلور**، القاهرة، دار المعارف، 1980، ص 215.

(2) القلماوي، سهير، المأثورات الشعبية، **عالم الفكر**، الكويت، وزارة الإعلام، 1972م، ص 149.

منتصف القرن التاسع عشر نتيجة التوسع في الدراسات الخاصة بالإنسان البدائي، وأسهمت مرحلة الاستعمال في دفع هذه الدراسات إلى الأمام بغية فهم عقلية الشعوب المستعمرة من خلال تراثها وعاداتها وتقاليدها وآدابها، الأمر الذي أدى إلى تراكم مادة تصلح للدراسة المقارنة. وقام علماء الجغرافيا والأنثروبولوجيا واللغويات والفولكلور، بدراسة البلاد البعيدة والقريبة ودراسة جوانب الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والإنتاج الإبداعي فيها. وأدت هذه الدراسات إلى أن يلاحظ الباحثون التشابه بين عناصر الإبداع الشعبي العالمي وأن يقدموا تفسيرهم لهذا التشابه في الوقت الذي بدأت فيه نظرية (المنبع الواحد المشترك) تفقد جاذبيتها، ولم يعد مقنعًا ذلك التفسير الذي قدمته سابقًا، وردَّت فيه التشابه المذكور في الأساطير الشعبية في العالم إلى توارث الثقافة من منبع واحد.

هذا ويعود الفضل في إنجازات المدرسة الأنثروبولوجية إلى جيمس فريز James George Frazer، ولا يزال عمله الغصن الذهبي The Golden Bough عملًا رائدًا، حيث بحث فيه الأساطير والعادات والتقاليد البدائية. وقد حاول الأنثروبولوجيون بصفة عامة، تحليل موضوع التشابه في التراث. ورغم اهتمامهم بالملامح الإنسانية العامة بشكل مستقل عن فكرة القومية إلّا أن فكرة الإرث كانت هي المسيطرة على اتجاه تلك المدرسة، فقد رأى «تايلور» أن السبب في التشابه بين عناصر التراث يعود إلى وحدة النسق ووحدة العقل البشري، ووحدة قوانين تطور الثقافة الإنسانية.

فقد استخدمت المدرسة الأنثروبولوجية المنهج المقارن com-parative method في دراسة الفولكلور، ويميل الأنثروبولوجيون

في تفسير الحكايات إلى استخدام مفهوم الأصول المتعددة المستقلة، فهم يرون أن الناس جميعًا مروا بمراحل التطور نفسه، وبالتالي فإنهم قد حملوا عناصر تطورهم في القصص نفسها، لذلك فإن هذه المدرسة مهتمة بتتبع عناصر الثقافة ومعرفة مصادرها في الحياة الثقافية، وتعد نظرية الأصول المتعددة، المقابل، للنظرية الانتشارية Diffusion-ism التي تقول: إن التشابه بين القصص والعناصر القصصية يرجع إلى انتشارها من أصل مشترك، فيما تعتمد الأنثروبولوجيا في نظرية الأصول المتعددة على أن تشابه مراحل تطور المجتمعات الإنسانية ينشأ عن خلفيات ثقافية وردود فعل انفعالية متشابهة.

وقد وجه (سون suon) نقدًا للمدرسة الأنثروبولوجية ونظريتها، من وجهة النظر التاريخية الجغرافية، مشيرًا إلى أنه يجب نقد كل عنصر من عناصر التراث بشكل مستقل ضمن تاريخه الخاص(1).

6ـ النظرية النفسية: الإبداع واللاشعور

من الصعب أن تذكر المدرسة النفسية، دون أن ينصرف الذهن مباشرة نحو رائد التحليل النفسي (سيغموند فرويد) الذي حدد مبكرًا أن التحليل النفسي يسعى إلى معرفة خلفية الانطباعات والذكريات الشخصية التي استند إليها الكاتب لبناء نظريته، يعني أننا ننتقل من النص إلى السيرة الذاتية Biography ومن الشخصية إلى الكاتب(2).

(1) العنتيل، فوزي، بين الفولكلور والثقافة الشعبية، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، 1978م، ص 85.

(2) جان إيف تاريه، النقد الأدبي في القرن العشرين، ترجمة قاسم المقداد، دمشق، وزارة الثقافة، 1987م، ص 194.

ويعتبر فرويد أشهر من أثروا في دراسات الأدب الشعبي، من غير العاملين في ميدان هذه الدراسات، وذلك من خلال إضافة أفكار وتطورات نظرية، لاقت قبولًا واسعًا وكانت مفيدة في تفسير الأساطير والحكايات. ومن هذه الأفكار نذكر الإحباط والكبت، والتعويض، وتحقيق الذات، والعدوانية والتسامي، والإسقاط، ويرى فرويد أن القصص ما هي إلّا انعكاس لأحلام اليقظة، ورغبات مكبوتة، أكثر من كونها بقايا معتقدات أسطورية[1]. ولعل أقرب تفسير تعتمد عليه المدرسة النفسية ويبدو شائعًا وقريبًا إلى الذهن هو رمز الأب والابن، وما يسميه علماء النفس بعقدة (أوديب)، ورغبة الابن اللاشعورية في احتلال مكانة الأب والتمتع بما يتمتع به من قوة ومكانة، حيث نرى في كثير من الحكايات الابن يخرج من بيت أبيه لسبب من الأسباب، ويخوض مغامرات طويلة، وقد يصبح ملكًا أو سلطانًا يتربع على العرش، وفي حين أن صورة السلطان تلك، ما هي إلّا صورة الأب الذي يسكن في اللاشعور.

ومن أعلام المدرسة النفسية (ماكس) و(مولر) و(سدوف)، ويميز (الجوهري) بين اتجاهين في هذه المدرسة:

الاتجاه الأول ويتزعمه تايلور ويونج الذي يرجع تشابه الظواهر الدينية الأدبية بين مختلف الأمم إلى وحدات النفس البشرية. ومن البارزين في هذا الاتجاه أيضًا فايلهم وندت Wandt الذي يحلل في كتابه، (علم النفس الشعبي)، مختلف الأساطير والحكايات الشعبية عند أكثر الشعوب تباعدًا، وانتهى إلى القول بأن معظم المفاهيم

(1) القلماوي، سهير، المأثورات الشعبية، عالم الفكر، الكويت، وزارة الإعلام، 1972م، ص 147.

الدينية والأدبية، قد أبدعها العقل البشري، في ظروف خاصة هي حالة الحلم والهلوسة المرضية، وقد طور عالم الفولكلور الألماني (لاسرنر Lciarner) هذه الفكرة بحماس شديد، وتبعه في ذلك (فونير لاين) Voner leyen وترتكز الفكرة المشتركة لأعمال هؤلاء العلماء أن اللاشعور، وشبه الشعور النفسي هو الذي يقوم بدوره في خلق هذه المفاهيم الدينية والأدبية. وهذا التفسير وجد معارضة شديدة لدى الدارسين، لأن اللاشعور ليس المصدر الوحيد الذي يعتمد عليه في تفسير نشأة العلم الإبداعي الشعبي، بيد أن هذا الاتجاه أفاد كثيرين في دراسة علم النفس المقارن عند دراستهم للخصائص المميزة للشعوب والجماعات القبلية، والمجتمعات الشعبية.

أما الاتجاه الثاني في المدرسة النفسية، فيرتبط مباشرة بمهمة التحليل النفسي، بالصورة المعروفة لدى سيغموند فرويد. حيث قام تلاميذ (فرويد) بتفسير الرموز الجنسية التي يعتقدون أنها متضمنة في الأعمال الأدبية الدرامية الشعبية، وفي المعتقدات والطقوس والألعاب الشعبية. وسنذكر هنا نموذجًا من جدولة فرويد للرموز كما قام فرويد بفهرستها، وهي أن العصا والأشجار والمظلات والسكاكين والمطارق ترمز لعضو الذكورة، كما أن الكهوف والزجاجات والصناديق والأبواب وعلب المجوهرات وغيرها ترمز لعضو الأنوثة.

وتمثل الأحلام والحكايات التي تدور حول الرقص والتسلق والطيران إلى الاستمتاع بالجنس ويرمز تساقط الشعر لعملية الخصي[1].

(1) إبراهيم، نبيلة، الدراسات الشعبية بين النظرية والتطبيق، دار المريخ، الرياض 1985م، ص 85.

فيما تلاقي نظرية فرويد انتقادات عديدة ويبدو أن العالم يونغ yang أكثر نجاحًا في النظرية، حيث اهتم بالشعور الجمعي الذي يجعل اللاشعور قسمين، اللاشعور الذاتي، واللاشعور الجمعي، مبينًا أن الفرد يتحكم في داخله، لاشعور خاص، ولاشعور يحتوي على ذات الجماعة وليست الذاتية الفردية[1]. وربما أدى هذا التميز إلى جعل أفكار يونغ أكثر منطقية في تفسيره للحكايات والأساطير، حيث يشير إلى أن هناك قوى متدفقة في اللاشعور تدفع الإنسان إلى خوض تجارب عديدة من أجل أن يصل إلى حالة الانسجام الكامل مع الوجود كله، حيث قسم اللاشعور إلى لاشعور ذاتي ولاشعور جماعي يعيشان جنبًا إلى جنب، وكأن هناك إنسانًا خيّرًا يسير بصحبة إنسان شرير، يحاول الانفلات من تأثيره والانتصار عليه، وحتى يصل الإنسان إلى مرحلة الانسجام التام مع الوجود الكلي، فإنه يمر بمرحلة نفسية طويلة يصورها أروع تصوير ما يحتويه تراثنا الشعبي الجميل من رموز. وما هذا التراث والأدب الشعبي إلّا محاولات يسير بها الإنسان نحو التفاهم العام مع الوجود.

وبعد أن عرضنا لأهم النظريات الكلاسيكية والحديثة، فمن المهم أن نعرض لأحدث النظريات التي احتلت موقع الصدارة في الدراسات الاجتماعية، وخاصة الدراسات الفولكلورية والأنثروبولوجية وهي كالتالي:

7ـ النظرية الوظيفية: الأدب الشعبي وواقع الناس

المعنى التقريبي المتفق عليه للوظيفة هو الدور الذي يؤديه الجزء في الحياة الاجتماعية وفي الكل الاجتماعي، الذي هو البناء

(1) المصدر السابق، ص 102.

والذي يتألف من أجزاء أو أنساق اجتماعية تتوافق فيما بينها. هذا وتصور الوظيفية في معظم اتجاهاتها المجتمع بأنه نسق من الأفعال المحددة المنتظمة، ويتألف هذا النسق من مجموعة من المتغيرات المترابطة بنائيًا والمتساندة وظيفيًا. وتذهب النظرية إلى أن للمجتمع طبيعة سامية ومتعالية تتجاوز وتعلو على كل مكوناته بما فيها إرادة الإنسان، وتتحدد شروط هذا التجاوز والتعالي من خلال قواعد الضبط والتنظيم الاجتماعيين، التي تلزم الأشخاص بالانصياع لها والالتزام بها، لأن أي انحراف عنها يهدد أساسيات بناء المجتمع، الذي تعد المحافظة عليه وصيانته وتدعيم استمراريته غاية في ذاتها[1].

ولعله من المهم أن نميز بين الوظيفية باعتبارها نزعة علمية لها مؤيدوها المتحمسون في الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع وبين الوظيفية بصورتها المعروفة لدى المشتغلين بعلم الفولكلور. فالوظيفية نظرية تقول بوجوب دراسة الظواهر الاجتماعية والثقافية من حيث الوظيفية التي تؤديها. أما الوظيفية في علم الفولكلور أو الفولكلور الوظيفي (Functional Folklore) فتعنى بدراسة التراث الشعبي طبقًا للمنهجين الوظيفي والسوسيولوجي[2]. لقد درس العالم الشهير (مارسيل موس) أساطير قبائل (تمثيان) وأكد من خلال هذه الدراسة العلاقة المباشرة بين الأساطير وحياة الناس اليومية كما أكد على ضرورة النظر إلى الأفكار الفلسفية بوصفها تعبيرًا منظمًا عن الأفكار اليومية.

هذا وقد قام كل من (مالينوفسكي، وراد كليف براون) بجهود ملموسة لإبراز جهود (موس) في اتجاهه الوظيفي حيث اهتمّا بالتأكيد

(1) مرسي، أحمد، مرجع سابق 1981، ص 151 ـ 164.

(2) الجوهري، محمد، **علم الفولكلور**، القاهرة، دار المعارف، 1980، ص 353.

على أنه لا يمكن لأي نظام اجتماعي أن يستمر بعد انتهاء مهمته أو وظيفته. وعندما انتقلت الوظيفية إلى الفولكلور اتسع مدلولها خاصة في الكتابات الأوروبية حيث أصبح الفولكلور الوظيفي على حد تعبير (هولنكراس) هو دراسة الفولكلور طبقًا للمنهجين الوظيفي والسوسيولوجي(1) ويشير (فان جنب) إلى أن الفولكلور يدرس الوقائع في تفاعلها مع البيئات التي تطورت فيها، ويصنف هذه الوقائع على أنها وقائع راهنة وليست مجرد ترسبات. أما (باسكوم) فيحدد أركان الدراسة للفولكلور بثلاثة عناصر أساسية هي:

1 ـ السياق الاجتماعي للفولكلور (أي لعناصر التراث الشعبي).

2 ـ علاقة التراث الشعبي بالثقافة وهو ما يطلق عليه السياق الثقافي للفولكلور.

3 ـ وظائف الفولكلور.

ويشرح باسكوم مفهومه عن السياق الاجتماعي للتراث الشعبي بأنه ينصبّ على دراسة موقع تلك العناصر في الحياة اليومية لأولئك الذين يتداولونها، ويؤكد أنه إذا تم دراسة علاقة التراث بالثقافة فإنه يمكن الإجابة عن الأسئلة الآتية:

1 ـ ما هي أشكال التراث الأدبي في أي مكان وفي أي زمان؟

2 ـ ما هي خصائص الراوي؟ وما هي الكيفية التي يروي بها الحكايات لأفراد الجماعة؟

3 ـ ما هي الأساليب الدرامية التي يستخدمها الراوي كالإيماءات أو تعبيرات الوجه، وحركات التمثيل الصامت وتقمص الشخصيات والحكايات؟

(1) الجوهري، 1980 مرجع سابق، 355

4 ـ ما هي حدود مشاركة الجمهور للراوي: كالضحك، أو الموافقة، أو الاستثناء وغيرها من الاستجابات المختلفة؟

5 ـ ما هي أنواع التراث الشعبي التي يعترف بها الشعب نفسه؟

6 ـ ما هي اتجاهات الناس نحو هذه الأنواع من التراث الشعبي الأدبي؟

ويعود الفضل إلى (مالينوفسكي) في التأكيد على الإطار الاجتماعي لعناصر التراث، وفهم موقعه في الحياة الواقعية، كما قام كل من (مالينوفسكي وبراون) بدراسة مفاهيم ذات أهمية في حياة الإنسان عبر مراحل حياته المختلفة.

وعلى الرغم من الخلافات بين كل من مالينوفسكي وراد كليف براون، إلّا أنهما اتفقا على أن للدين والسحر والعلم أهمية في التكوين الاجتماعي للقبيلة والجماعة[1].

8 ـ النظرية البنائية: تصنيف ودراسة الأدب الشعبي

عرّف إبراهيم النظرية البنائية بأنها (منهج يتعرض لدراسة الشكل بوصفه كلًا بعد تحليله إلى عناصره الصغيرة، بهدف وضع الشكل في التصنيف الملائم له. وما يترتب على هذا من دراسات عديدة، منها علاقة الشيء بالبيئة التي يعيش فيها، وذلك إذا كان التحليل يختص بفرع من العلوم كعلوم الحيوان والنبات، أو الكشف عن علاقة الشيء ببيئته الحضارية، إذا كان التحليل يتعلق بالدراسات الأدبية والإنسانية بصفة عامة)[2].

(1) إبراهيم، مرجع سابق، 87.

(2) إبراهيم، مرجع سابق، 81.

وتمثل البنائية تطورًا منهجيًا حديثًا تطرح فيه، كما يزعم روادها، منظورًا جديدًا أكثر علمية، وأسلوبًا ومنهجًا حديثًا في النظر إلى التراث الشعبي. وعلى الرغم من أن شهرة العالم الروسي (فلاديمير بروب Vladimir Propp) تكاد تطغى على الأسماء الأخرى من أصحاب هذه النظرية، إلّا أنه لا بدّ من ذكر أندريه يوليوس A.jolius صاحب كتاب (الأشكال البسيطة) الذي ظهر عام 1930 والذي حاول فيه تحديد الأشكال الأولية الأساسية للتعبير الشعبي والأدبي، كذلك قام اللورد راجلين Rajlon عام 1930م بتحديد النمط العام لأحداث حكايات الأبطال الكلاسيكية والأسطورية. وعلى الرغم من أهمية إسهامات هؤلاء العلماء، إلّا أن (بروب Propp) يعد أبو البنيوية، ويشتهر بمنهجه المورفولوجي في تحليل الحكايات الخرافية، وهو المنهج الذي اعتمد عليه الكثير من الدارسين في تصنيف الحكايات الشعبية، إلّا أن طريق تطبيق المنهج تعددت بتعدد الباحثين. وبالإمكان حصر اتجاهين رئيسين في النظرية البنائية الأول يمثله بروب نفسه والآخر يمثله العالم الشهير الآخر (كلود ليفي شتراوس).

الاتجاه الأول: يستخدم صاحب هذا الاتجاه (بروب) المنهج المورفولوجي في تصنيف الحكايات الشعبية ويهدف من خلاله إلى وصف النظام الشكلي للحكايات الشعبية وفقًا للتتابع الزمني لأحداث الحكاية من الألف حتى الياء. ثم يقوم بتحليل الأحداث وفقًا لتتابعها كما تروى. وقد وضع بروب إحدى وثلاثين وظيفة للشخصيات العامة في الحكاية ورتبها ترتيبًا تصاعديًا، ولخصها أبو زيد بسبع وظائف أساسية معتبرًا الباقي فروعًا، أمّا الوظائف السبع فهي:

1 ـ الغياب أو اختفاء أحد أفراد الأسرة.

2 ـ الحظر والتحريم (على البطل نفسه).

3 ـ الانتهاك (انتهاك الحظر وخرق التحريم).

4 ـ البحث عن المعلومات (يقصد بها محاولة الشخصية الشريرة في الحكاية الحصول على معلومات معينة).

5 ـ الحصول على المعلومات.

6 ـ الخديعة (محاولة الشخصية الشريرة خداع البطل الضحية).

7 ـ المشاركة في الجريمة عن غير قصد (تورط الضحية في الشر ومساعدة عدوه)[1].

الاتجاه الثاني: ويمثله (شتراوس)، الذي يعتبر (بروب) أقرب إلى المدرسة الشكلية الروسية منه إلى البنيوية،والواقع أن عرض النظرية البنائية يحتاج إلى مؤلفات عدة، بسبب تعدد شارحيها ولأن دراستنا ليست دراسة فولكلورية بقدر ما هي دراسة سوسيولوجية تعتمد على نصوص فولكلورية ـ سنحاول تبسيط النظرية البنائية من خلال المثال الذي يشرحه شتراوس حيث يذكر أن اهتمامه بالأسطورة مرجعه إلى الأسطورة التي تجمع كل خصائص الفكر الإنساني، فالأسطورة لا تتعامل مع الحقائق من خلال الرمز الإشاري وهي تجمع العناصر المتفرقة، وقادرة على تكوين العلاقات مع العناصر المختلفة. وقد حدد شتراوس هدفه من تحليل الأسطورة بقوله: (إنني لا أدعي أنني أبيِّن من خلال تحليل الأسطورة كيف يفكر الإنسان، ولكنني أسعى لأن أبيِّن كيف تفكر الأسطورة في عقل الإنسان دون

(1) بروب، فلاديمير، **الحكاية الخرافية**، ترجمة باقادر أحمد، جدة، جامعة الملك عبدالعزيز، 1992م، ص 11.

أن يكون واعيًا بالحقائق). وقد قام شتراوس بتحليل الأسطورة إلى عناصر مختلفة ثم رتبها بشكل رأسي، وذلك لربطها بالعناصر الحضارية التي نشأت فيها. ومعنى ذلك أن شتراوس نظر إلى النص من الداخل لا من الخارج. ويعطي البنائيون تفسيرًا خاصًّا للفكرة الأساسية لنظريتهم ويشرحونها بالمثال الآتي: إننا نرى في حياتنا الألوان المختلفة موزعة بين الأخضر والأصفر والأبيض والأسود ويستقبل الإنسان هذه الألوان على نحو مفصل، ولكنها تترجم داخل العقل البشري بوصفها إشارات لمعانٍ لا تأتي إلّا من خلال خلق العلاقات بين هذه الألوان. ثم يعود فيضع من هذه المعاني شكلًا أو أشكالًا لحضارته، فإذا الأبيض يتخذ مفهومًا اجتماعيًا غير الأسود.. وإذا بالأحمر يتخذ مفهومًا معارضًا للأخضر، وفي مرحلة حضارية أخرى يصبح اللون الأحمر علامة الوقوف في المرور، أي يصبح إشارة للتنبيه، في حين يصبح الأخضر إشارة للسماح بالمرور، أي بإزالة الخطر. فلما شاء الإنسان أن يبحث عن لون وسط بين الأحمر والأخضر، يكون إشارة ثالثة لها معنى اختيار الأصفر. وبهذا تصبح الألوان في النتاج الحضاري انعكاسًا لظواهر طبيعية. على أننا نلاحظ أن هذه الألوان توجد بجانب بعضها البعض في الحيز المكاني، وهي في الوقت نفسه، استمرارية متصلة من ناحية علم الضوء، ولكن عقل الإنسان قطع استمرارية الزمان والمكان، واستقبل العناصر المنفصلة، ثم عاد وجمع بينها في شكل وحدات متعارضة يفصل بينها وسيط لا ينتمي إلى هذا وذاك. وهذا هو البناء. وكذلك نلاحظ أن اتخاذ الألوان إشارات للمرور ليس سوى تشكيل جديد لبناء الألوان كما حددها العقل البشري القديم. وهذا يؤكد نظرة ليفي شتراوس وغيره لبناء

العقل البشري القديم. فالبناء ثابت ولكن طريقة تشكيله ظاهريًا هي التي تتميز[1].

لقد كان للنظرية البنائية دور هام في تقديم نموذج بنائي شكلي، يتم تصنيف الحكايات وتحليلها من خلاله. إلّا أن ما يؤخذ على هذه النظرية أنها اهتمت بالشكل في المقام الأول، ثم قامت بالتحليل بناء على الاختلافات البنائية وعلاقته بالتغيير الذي يحدث في البناء.

ثانيًا ـ الدراسات التطبيقية لمضمون الأدب الشعبي:

1 ـ دراسات الأدب الشعبي

ظهر علم اجتماع الأدب في النصف الثاني من هذا القرن حيث عني بتحليل مضامين الأدب وسرعان ما لمعت بعض الأسماء في هذا العلم الجديد مثل جورج لوكاس (G.LUKACS - 1885 - 1917) وتلميذه غولدمان GOLDMANN وغيرهما ممن ساهموا في منح هذا العلم مفهومًا اجتماعيًا، يصل ما بين المجتمع والنتاج الأدبي، الأمر الذي تمخّض عنه ظهور أبحاث ودراسات على مستويات مختلفة من الأهمية. وأخذت هذه الدراسات تحلل بعض جوانب النص الأدبي على أنها انعكاسات لعناصر من الحياة الاجتماعية، مبرزة أهمية الحكايات والروايات الشعبية.

أ ـ لقد أحدثت هذه الدراسات صدى ورواجًا في العالم لا سيما في الولايات المتحدة الأميركية، حيث جرى اهتمام بالقصة

(1) شتراوس، كلود ليفي، الأنثروبولوجيا البنيوية، ترجمة مصطفى صالح، دمشق، وزارة الثقافة، 1973م، ص 167، 168.

الشعبية وبتحليل مضمونها، وظهرت دراسات عديدة في هذا المجال من بينها دراسة (بيرلسون وسالتير B.berelson&Salter) اللذين درسا بعض القصص القصيرة في المجلات المصورة الشعبية لمعرفة إذا ما كانت تعكس القانون الذي ينص على أن كل سكان الولايات المتحدة الأميركية يملكون كل فرص الحياة بغضّ النظر عن فئتهم العرقية التي ينتمون إليها، لا سيما أن القصص القصيرة في المجلات المصورة هي نوع من الأدب الواسع الانتشار[1].

وقد عكست نتيجة هذه الدراسة، أن الإنتاج الأدبي قدم دليلًا قاطعًا على وجود نظرة عنصرية مسبقة تجاه الأقليات، حيث أوضحت القصص القصيرة أن الأقليات كانت ممثلة تمثيلًا ناقصًا في الحياة السياسية، وتسند إليها أدوارًا متدنية وتثير الاشمئزاز، وهو ما يشير إليه الواقع الاجتماعي في الولايات المتحدة الأميركية بالفعل.

ب ـ كما تناول (بريخت M.AI Brecht) بالدراسة عينة من القصص القصيرة في المجلات الشعبية المصورة بغرض التعرف على ما إذا كان الأدب يعبر عن معايير الأسرة الأميركية، بعد أن قام بتحديد مجموعة من المعايير المرتبطة بالأسرة، وكانت نتيجة تلك الدراسة أن القصص لا تعكس الواقع إلّا بشكل طفيف. وقد عزا (بريخت) السبب في ذلك إلى التقليد الأدبي في كتابة القصص[2].

لقد استفادت هذه الدراسات كما استفاد علم اجتماع الأدب عمومًا من الجهود الكبيرة التي بذلها علماء الفولكلور في دراسة

(1) طعيمة، مرجع سابق، 1987، ص 95.

(2) طعيمة، 1965، ص 76 .

الأدب الشعبي وجهودهم في جمعه وتحليله، على اعتبار أن الأدب الشعبي هو أدب الشعوب البدائية والمتأخرة حضاريًا، التي غابت عنها وسائل التدوين، وقد لازم الأدب الشفهي الشعبي نشأة تلك الشعوب، الأمر الذي جعل الدراسات الاجتماعية تعنى بهذا المنتج الثقافي الأدبي، لأهمية ما يعكسه من مظاهر الحياة الاجتماعية والاقتصادية لحياة الشعوب التي أنتجته.

وكنا قد استعرضنا في الصفحات السابقة تاريخ تلك الدراسات التي ظهرت في وقت مبكر على يد الأخوين الألمانيين (جريم)، بينما ازدهرت المدرسة الأنثروبولوجية في دراسة الأدب الشعبي في مرحلة الاستعمار الأوروبي لأفريقيا. فلقد سعى الأوروبيون إلى إجراء دراسات علمية تكشف عن الواقع الاجتماعي والحضاري والتاريخي للإنسان الأفريقي، منطلقين من نظرة تميز بها الأوروبي الأبيض في نظرته للأفارقة. وبنى الأوروبيون على هذه الدراسات نظرية تزعم بأنه لم يكن لأفريقيا أي تاريخ قبل وصول الأوروبيين. وكان عسيرًا في البداية. نظرًا لغياب المصادر المكتوبة، إثبات عكس ذلك. غير أن الأمر تغير في وقت لاحق، حيث تكفل علماء الأدب الشعبي بحل هذه المعضلة، ودحض النظرية الأوروبية الاستعلائية من خلال دراسة النتاج الشفاهي للشعوب الأفريقية، ولعل من أبرز الدراسات في هذا المجال، دراسة العالم البلجيكي (فانيسا) التي عملت على دحض النظرية سالفة الذكر وأحدثت ثورة في الدراسات الاجتماعية.

ج ـ سجّل فانيسا عمله في كتاب حمل اسم Aoral Tra-ditional الذي استغرق إنجازه سبع سنوات قام خلالها بدراسة المأثورات الشفاهية أو ما نعرفه باسم الأدب الشفهي الشعبي لقبائل

Rwanda Kuba في أفريقيا الوسطى ساعيًا للتأكيد وبصورة قوية ومزودة بالوثائق أن المأثورات الشفاهية تصلح مصدرًا تاريخيًّا بالدرجة الأولى، تمامًا مثل المصادر المكتوبة وأنها قابلة للبحث والنقد.

لقد أراد هذا العالم البلجيكي أن يرد الاعتبار للمأثور الشفهي كمصدر تاريخي يمكن الاعتماد عليه، فوضع القواعد لأسلوب منهجي جديد يمكن أن يحلل بواسطته مضمون المأثورات الشفهية.

د ـ ومن الدراسات الهامة في هذا المجال دراسة الباحثة المجرية (لندداي LindDay) التي أجرتها على منطقة بوكوفينا -BU COVIAN التي تسكنها قبائل السكلر SZEKLER، حيث مهدت الباحثة بدراسة جغرافية للمنطقة والأجناس التي تدخل في نسيج هذا المجتمع وتاريخ هجرات هذه القبائل من منطقة صيد إلى منطقة زراعية مما أدى إلى تغيير الناس مهنتهم، وانعكس هذا الأمر في قصصهم التي حملت بقايا عهود الصيد وأساطير البحر[1].

وقد درست الباحثة أيضًا طبقات المجتمع، والتزاحم على موارد الرزق الأساسية بين الأغنياء والفقراء وبين الفقراء مع بعضهم البعض، وأشارت إلى أهم الصناعات والعلاقات التجارية وغير التجارية بينهم وبين جيرانهم، كما درست تقاليد الزواج، والتقاليد والقيم المرتبطة بالتزاوج بين القبائل. وتركز الدراسة على القاص ومستمعيه جاعلة من دور القاص، دورًا محوريًّا، حيث ركزت على

(1) القلماوي، سهير، المأثورات الشعبية، **عالم الفكر**، الكويت، وزارة الإعلام، 1972م، ص 222.

قاصة حاذقة اسمها (بالكوم) كانت تغير مادتها ببراعة لتلائم ذوق الجمهور، ورصدت أفعال وردود أفعال الجمهور.

كما درست الباحثة، القصة شكلًا ومضمونًا، حسب وظيفتها وأغراضها، أوضحت أن هناك قصصًا للتسلية، وقصصًا لملء الفراغ، وقصصًا لتخفيف الألم، كألم الوحدة وألم المرض، وقصصًا تروى لتنشيط العمال وهم يعملون، أو يستريحون بعد عناء العمل، وقصصًا للتعليم، وأخرى للتسلية.

ولكن يؤخذ على دراسة (لنداي LindDay) اهتمامها بالقاص الفرد مخالفة بذلك النظريات التي أكدت على دور الجماعة في القصص الشعبية. كما أن الباحثة لم تهتم كثيرًا بالقصص من حيث الشكل والمحتوى، لكنها قدمت مادة علمية تهتم بعملية القص نفسها ووظيفتها ومناسبتها وركزت على التجاوب ونوعه ومداه ـ الذي يلفت النظر ـ بين القاص وجمهوره.

2ـ دراسة الأدب الشعبي التي استخدمت تحليل المضمون

يعرف علماء مناهج البحث الاجتماعي تحليل المضمون بأنه (أسلوب للبحث) يهدف إلى الوصف الموضوعي المنظم والكمي للمحتوى الظاهر للاتصال، ويتمثل التطبيق العلمي لهذا الأسلوب في تقسيم وتصنيف المادة التي تخضع للتحليل إلى فئات رئيسة وفئات فرعية[1].

أ ـ لقد طبق فانيسا في عمله منهجًا قريبًا من المنهج المعرف أعلاه، بعيدًا عن التحليل الفرضي، الذي غالبًا ما يستخدم بشكل انتقائي، لإثبات عدد من الفرضيات التي ينطلق منها الباحث.

(1) عبدالرحمن، 1986، ص 11.

وأصبح عمل فانيسا مثالًا يحتذى، حيث استخدمه العديد من الباحثين كما سلفت الإشارة، ومثلما كان عمل فانيسا دفاعًا عن تاريخ أفريقيا وحضارتها من خلال المأثورات الشفاهية وتحليل مضامينها، فإن باحثين عددين، عمدوا إلى استقراء حقائق تاريخية عن أفريقيا، من خلال تحليل مضامين المنتوج الشعبي لهذه الأمة أو تلك، عبر الدمج بين المنهج التاريخي ومنهج تحليل المضمون أو المحتوى.

هذا وقد تأثر باحثون عرب بمنهج فانيسا، وسُجلت محاولات عديدة لاتباعه دون أن ترقى إلى مستوى ما أنجزه.

فقد سعى فلسطينيون إلى تأكيد حق الشعب الفلسطيني في بلادهم، ووجوده التاريخي على هذه الأرض، من خلال المأثورات الشعبية الفلسطينية.

وظهرت دراسات عديدة في هذا المجال. لعل أبرزها الدراسة التي حملت عنوان (قرية ترمسعيا) دراسة في المجتمع والتراث الشعبي الفلسطيني، وقد أنجز هذه الدراسة عدد من الباحثين بإشراف جمعية تنظيم الأسرة في (البيرة)، وتدور الدراسة حول قرية ترمسعيا الفلسطينية القريبة من القدس والتابعة إداريًا لمنطقة رام الله.

وقد حدد الفريق الباحث هدف الدراسة في محاولة المحافظة على التراث الفلسطيني في وثائق مدونة، ومصورة، ومسجلة، خوفًا عليه من الضياع والاندثار، وإثبات التواجد التاريخي للفلسطينيين في أرضهم. وقد حددوا بداية المجال الجغرافي للدراسة بقرية (ترمسعيا) واضعين نصب أعينهم متابعة مشروع البحث ليغطي معظم الأرض الفلسطينية، فقدموا دراسة جغرافية تاريخية للقرية، باحثين في أصل

التسمية والتكوين السكاني عبر التاريخ والنشاط السكاني الاقتصادي في القرية التي عاش أهلها تاريخًا من الزراعة، حتى التجارة.

هذا وقد رأى الباحثون أن التراث الشعبي هو الحس المشع الذي يصور حياة المجتمع وينفذ إلى أعماقه، وأن التراث الاجتماعي هو ما يكتسبه الفرد من البيئة التي ينشأ فيها. والدراسة وصفية تحليلية، نظرت إلى الظواهر الاجتماعية كأشياء مستقلة قائمة بذاتها، هذا وقد تحرى البحث الموضوعية والدقة في جمع المعلومات. وسجلوا في بداية الدراسة خطتهم في العمل الميداني وطريقتهم في جمع البيانات والنصوص، فأعدّوا نموذجًا للتصنيف واختاروا عدة أشخاص من أبناء القرية لاستيفاء البيانات المطلوبة، مراعين في ذلك المعرفة الشخصية بقدرة هؤلاء الأشخاص على الإفادة في هذا الموضوع أو ذاك، واختاروا بدائل للأشخاص حتى إذا لم يتيسر أحدهم اختاروا غيره. كما عمدوا إلى تسجيل البيانات والمعلومات أثناء المقابلة في دفاتر عادية بحيث يسهل عمل فهرس بالمواضيع المختلفة مما ييسر عملية التسجيل النهائية، واستخدموا الملاحظة بالمشاركة في تسجيل الأفراح والمآتم وما يرتدى فيها من ملابس، وقدموا تسجيلات حية لهذه المناسبات، كما اهتموا بالحلي والملابس التقليدية والتمائم وغيرها وجمعوا (ملابس وحليًا)... إلخ وكل ما يرونه مناسبًا ويخاف عليه من الضياع.

وقد وضع الباحثون مقاييس محددة لاختيار الأشخاص الذين أجريت المقابلات معهم. ولعب تحديد زمان ومكان المقابلة دورًا هامًّا في إنتاج حصيلة جيدة من النصوص، خاصة مع اتباع طريقة طرح الأسئلة بلغة سهلة واضحة، وباللهجة العامية الدارجة بمستوى

المجيب، مع مراعاة الابتعاد عن الطريقة الاستجوابية في طرح الأسئلة وقد سجلوا كل ما كان يتلفّظ به الأشخاص، وابتعدوا عن الاختيار.

وقد قسموا الدراسة في النهاية إلى عشرين فصلًا تناولت مختلف جوانب الحياة والعادات الاجتماعية في القرية، كما قدموا توصيفًا لبيوتها وزينة نسائها ومأكولاتها الشعبية واحتفالاتها الموسمية الدينية. ساعين إلى استخلاص العديد من النتائج التي تصب في إطار تواصل الوجود الحضاري للشعب الفلسطيني في هذا المكان. يمكن اعتبار هذه الدراسة واحدة من الدراسات الميدانية الهامة في جمع وتدوين وتحليل المأثورات الشعبية الفلسطينية(1).

ب ـ وكذلك اهتم الحشاش مستخدمًا أسلوب تحليل المضمون للشعر البدوي في النقب بإثبات التواجد التاريخي للقبائل الفلسطينية في تلك المنطقة. وقد حدد (الحشاش) مجالات دراسته في ثلاثة أنواع من المنتوج الشعبي للبدو في النقب وهي مجموعة الأشعار المسماة: (البدع ـ الزرع ـ المربوعة) وهي أشعار يرتجلها الرجال في النقب أثناء اللعب والتصفيق. استغرق عمله تسعة عشر عامًا وجمع مادة دراسته من مصدر واحد هو الشعراء والرواة مباشرة، دون أن يعتمد على أي مصدر مكتوب، مشيرًا إلى أنه لم يجد من هذه الفنون ما هو مكتوب في مصادر إلّا ثلاثة أبيات ذكرها أحمد وصفي زكريا في كتابه (عشائر الشام) ونقله عنه شفيق الكمالي في كتابه (الشعر عند البدو)، منسوبة إلى شاعر مجهول الاسم، وقام الباحث بشرح المفردات، وتوضيح خلفية القول وما سبقه منها، لم يسجل الباحث

(1) يوسف، عبدالرحمن، **الحكاية الشعبية في المجتمع الفلسطيني**، سوريا، دارة الثقافة، 1972م.

ما استنتجه من خلال دراسته، لكنه عمد إلى الإشارة مرارًا في ثنايا البحث إلى الوجود التاريخي لهذه القبائل في منطقة النقب وملكيتها للأرض واستقرارها فيها، وأنها كانت تعيش حياة هانئة منتجة قبل الانتداب البريطاني واليهود الذين سعوا للسيطرة على أراضيهم[1].

وعلى وجه العموم فإن الدراسات الخاصة بالأدب الشعبي في الوطن العربي بقيت قليلة، وانحصرت في حقلي الجمع والتدوين، مع بعض الشروحات، وقد يعزى ذلك إلى الاعتقاد السائد بأن كل ما هو شعبي أقل قيمة وجدوى، وقد شهد الوطن العربي في الآونة الأخيرة اهتمامًا بهذا النوع من الدراسات نستعرضها فيما يلي:

ج ـ دراسة مفهوم (الشر) في الأدب الشعبي للباحث المصري أحمد مرسي، وهذه الدراسة تهتم بالشخصيات الشريرة في السير الشعبية، حيث يذكر الباحث أن مفهوم الشر لدى المجتمعات ينعكس في أمثالها وحكاياتها ومعتقداتها، كأن يسمع بالأمثال القائلة (إن كان بينك وبين الشر رزق اقطعه). و(ابعد عن الشر وغنِّ له). كما تعكس الحكايات الشعبية اهتمام المجتمع بالخير، وإبراز عقاب الشر، وهذا انطلاقًا من إيمان العقلية الشعبية بوجود الشر، وتأثيره على الأفراد والجماعة تأثيرًا سلبيًا.

ويدرس «أحمد مرسي» ثلاث شخصيات شريرة لعبت دورًا كبيرًا في خلق أحداث على قدر من الضخامة في حياة الجماعات، التي عاشت بينها. وهذه الشخصيات هي (سعاد) التي لعبت دورًا كبيرًا في إشعال حرب البسوس، أشهر حرب دارت رحاها بين قبيلتين عربيتين،

(1) الحشاش، عبد الكريم، **صورة المرأة في الأدب الفلسطيني**، بيروت، 1986م.

وذلك من خلال ما تصوره (سيرة الزير سالم)، (الهلالية)، وشخصية (جوان) في سيرة (الظاهر بيبرس)، و(أم الملك في سيرة سيف بن ذي يزن)، وغيرها من الشخصيات الشريرة في السير والحكايات الشعبية.

وتخرج الدراسة بنتيجة، وهي أن الشخصية الشريرة تكون في الأغلب الأعم غريبة عن الجماعة، سواء في المنشأ أو الأصل، أو من ناحية المقومات الجسدية أو السلوكية أو الخلقية، كما تكون الشخصية الشريرة غير مسلمة، أو غير صحيحة الإسلام، بينما يبدو صاحب الشخصية زاهدًا عابدًا، يكون في الحقيقة فاسد الدين. وتصف السير الشعبية هؤلاء بأنهم يتعاونون مع الشيطان. وتتسم تلك الشخصيات بأنها منافقة[1].

د ـ دراسة محمد الدويك (القصص الشعبية في قطر 1984) حيث قام الباحث في الجزء الأول من الدراسة بجمع الحكايات القطرية، ومن ثم قام بتحليلها تحليلًا سوسيولوجيًّا. وقد توصل الباحث، أن مجتمع قطر، يعكس من خلال حكاياته الشعبية معتقدات توحي بعراقة ذلك المجتمع والانتماء الديني الراسخ الذي لا يؤمن بالبدع، حيث إن معظمهم من أتباع الشيخ محمد بن عبد الوهاب ـ رحمه الله[2].

هـ ـ تأتي بعد ذلك دراسة الباحث المغربي (عبدالحميد بواريو 1992) عن الحكايات الخرافية في المغرب العربي. ويدرس فيها

---

(1) مرسي، أحمد، مفهوم الشر في الأدب الشعبي، **عالم الفكر**، ع 2، الكويت، وزارة الإعلام، 1972م، ص 273.

(2) الدويك، محمد طالب، **القصص الشعبي في قطر**، قطر، مركز التراث الشعبي، 1984م.

عينة من الحكايات الخرافية المغربية ويحللها على مستويين، الأول خاص بالسردية والشكلانية، والآخر: وهو ما يهمنا في هذه الدراسة، جانب التحليل الاجتماعي للحكايات.

لقد استنتج (بواريو) من خلال دراسته، وجود نمطين من العلاقات العائلية المستندة إلى قيم اجتماعية في الأسرة المغربية، حيث تبرز الدراسة وجود النمط البطريركي (الأبوي) في محيط المجتمع التقليدي، وهو نمط يحظى بمشروعية دينية وسياسية، كما توصل الباحث من خلال دراسته إلى أن بنية المؤسسة العائلية لازالت تتشابه مع ما قدمته الحكاية المغربية، وأن مواقف الأسرة اليومية لا تختلف في عمومها عن المواقف التي تشير إليها القصص المدروسة، مثل موقف التشدد في تربية الأبناء وموقف الانضباط. وتذكر الدراسة أن موقع السلطة في المجتمع المغربي للزوج وليس للزوجة. كما تحدثت النتائج عن تقسيم العمل حيث تقوم المرأة بالعمل داخل البيت، بينما يعمل الرجل خارجه.

و ـ وهناك أيضًا دراسة (عز الدين إسماعيل) عن القصص الشعبية في السودان حيث درس الباحث وظيفة الحكاية اجتماعيًا وتربويًا.. ووجد أن القصص الشعبية تملك تأثيرًا بالغًا في معتقدات الناس، وفي توجيه شؤون حياتهم، فضلًا عن تأثيرها الروحي.

وتكشف الحكاية عن بعض المعتقدات الاجتماعية ذات المغزى الديني مثل الإيمان بالقضاء والقدر، وانعكاس ذلك المعتقد على سلوك الجماعة والأفراد.

وتناولت الدراسة مكانة المرأة في المجتمع السوداني، حيث كشفت أن القصص الشعبية تصور المرأة، عزيزة المنال، لا يحصل

عليها إلّا الغني بذهبه، والشجاع بشجاعته، وهو ما يشير إلى التقدير والاعتزاز بالمرأة في المجتمع السوداني[1].

ز ـ دراسة نمر سرحان عن الحكاية الشعبية الفلسطينية (1988م) التي انتهى فيها إلى أن الحكاية الشعبية تصور آمال وطموحات وبنيات الواقع الفلسطيني، وتعرض لمكانة المرأة الفلسطينية، كما تعكسها الحكايات الشعبية، مستعرضًا دورها ومكانتها في المجتمع الفلسطيني كأم وأخت وضرة، فالأم دائمًا حنون، وهذه هي الصورة التي تصف غالبية الأمهات، ونجد كذلك صورة الأم المتحكمة في ابنها وزوجته، كذلك العلاقات السيئة بين الضرائر، وينتهي الباحث من دراسته بإيضاح الدور الذي تلعبه الحكاية سواء كوظيفة تعويضية أو إسقاطية لأمثال الأفراد، أو وظيفة تربوية تهدف إلى توصيل رسالة تهذيب للوجدان. ولا تخلو أي حكاية مهما صغر حجمها أو قل تداولها من نقد لجانب من الحياة الاجتماعية، مؤكدًا أن الأدب الشعبي أدب ملتزم بالضرورة بمجتمعه وقضايا مجتمعه.

ح ـ ومن هذه الدراسات أيضًا دراسة الحشاش (الأسرة في المثل الشعبي)، ودراسة عابد عبيد الزريعي (المرأة في الأدب الشعبي الفلسطيني) عن دور المرأة في حياة المجتمع الفلسطيني.

وقد قامت الدراستان بعرض الجذور التاريخية لتطور دور ومكانة المرأة، مشيرًا إلى تطور طبيعة النظرة إلى المرأة مع تطور علاقات الإنتاج البشري.

---

(1) إسماعيل، عز الدين، **القصص الشعبي في السودان**، القاهرة، 1986م.

وعرض في دراسته الأولى صور المرأة في الأدب الشعبي ومكانتها في هذا الأدب من خلال مناقشة مضامين عدد من النصوص والأمثال التي دارت حول المرأة وقدمتها في مستويات مختلفة، إمّا زوجة وحبيبة وأخت، وزوجة أب ظالمة أو زوجه حكيمة خيرة أو شريرة.

ثم عرض في دراسته الثانية لدور المرأة على المستويين الإنتاجي والكفاحي، مبرزًا أدوارها من خلال النص الشعبي الذي ركز في نظرته إلى المرأة على معادلة العرض والأرض[1].

أما بالنسبة إلى الدراسات في المملكة العربية السعودية، فلا توجد على حد علمي وحتى وقت إعداد هذه الدراسة، أي دراسة علمية تتعلق بالأدب الشعبي، عدا دراسة د. سعد الصويان، الذي جمع المأثورات الشعبية من مصادرها الشفهية، ويتضح من عنوان الدراسة أنها تهتم منهجيًا بالكيفية التي يتم بها جمع الشعر الشفهي الشعبي والتحقق من صدقه... وتركز دراسة الصويان على الشعر الشعبي، ولم تتناول التحليل الاجتماعي للأدب الشعبي[2].

(1) الزريعي، محمد، **المرأة في الأدب الشعبي**، سوريا، دار الثقافة، 1986م.

(2) الصويان، مرجع سابق، 1989.

الفصل الثالث

تحليل المضمون
واستراتيجية الدراسة التطبيقية

أولًا ـ أسلوب تحليل المضمون

ليس من المفروض في كل بحث اجتماعي، أن يحصل الباحث على البيانات المطلوب جمعها من مصادر ميدانية، فهناك جوانب كثيرة من سلوك الإنسان لا يمكن ملاحظتها بطريقة مباشرة، ولا يمكن الحصول على بيانات بصددها من الأفراد.

إلّا أن أسلوب تحليل المضمون CONTENT ANALYSIS قد يكون مكن الباحثين من ملاحظة سلوك الأفراد بطريق غير مباشرة، من خلال تحليلهم للمادة التي يكتبونها.

فأمور كالمعتقدات والقيم والاتجاهات وأنماط سلوك أي جماعة تظهر في وسائل الاتصال المختلفة، كما تظهر في الأعمال الأدبية والدرامية، وتظهر أيضًا في الرموز غير اللفظية كفن العمارة والرسم على الجدران، حيث أمكن على سبيل المثال التعرف على

الحياة المصرية القديمة من خلال النقوش المحفورة على المعابد المصرية[1].

وتحليل الوسائل الاتصالية، يمكن أن يعكس أشياء كثيرة تتعلق بالحياة الاجتماعية في أي مرحلة تاريخية، فالصحف والمجلات والكتب والقصص وبرامج الإذاعة إلى آخره تستطيع منفردة أو مجتمعة أن ترسم صورة للحياة الاجتماعية، مثلًا في إنجلترا في بداية الثورة الصناعية، أو توضح تحول اتجاهات الرأي العام العالمي نحو الصراع العربي الإسرائيلي، أو تشير إلى اتجاهات الدول الأوروبية نحو قضية البوسنة والهرسك.... إلخ.

هذه الأمور لا يمكن أن يتناولها الباحث الاجتماعي بالدراسة باستخدام الملاحظة أو المقابلة أو الاستبيان.

ويعد تحليل المضمون أسلوبًا يمكِّن الباحث الاجتماعي من ملاحظة سلوك الأفراد بطريقة غير مباشرة، من خلال تحليل المادة المكتوبة أو المنقولة. والباحث الاجتماعي عندما يستخدم تحليل المضمون كأسلوب لجمع البيانات فإنه يهتم عادة بالمضمون الظاهر للوثيقة المكتوبة، أي بالأمور التي قيلت بصراحة.

وربما تكون إحدى المزايا الهامة لتحليل المضمون أن الباحث يستطيع بواسطة هذا الأسلوب أن يعكف على الوثائق والسجلات الماضية ويحللها من أجل رسم الملامح الاجتماعية لمرحلة تاريخية معينة.

---

(1) ياسين، السيد، **التحليل الاجتماعي للأدب**، مكتبة الأنجلو المصرية ـ 1970.

كذلك يجنب أسلوب تحليل المضمون شعور الباحث بالتطفل على الآخرين، حين يلجأ إلى سؤالهم لتجميع البيانات عن الظاهرة المدروسة أو المشكلة موضوع البحث. لذا فالمعلومات التي لا يمكن الحصول عليها من خلال الملاحظة المباشرة أو عن طريق المقابلة يمكن الحصول عليها عن طريق أسلوب تحليل المضمون.

إلّا أن هناك بعض العيوب التي تشوب هذا الأسلوب، لعل أهمها أن الباحث لا يقوم بفحص وتحليل سوى الوثائق التي استطاع جمعها، أو التي اهتم الكاتب أو الأدباء بتسجيلها وتدوينها. ويلجأ الباحثون إلى التخلص من هذا العيب بمقارنة تحليلهم لمادة الاتصال، بتحليل مقابل لدراسات عن الفترة التاريخية ذاتها، إلّا أنها استخدمت أساليب أخرى لجمع البيانات. هذا وقد استخدم أسلوب تحليل المضمون في الصحافة أول الأمر ثم بدأ استخدامه بعد ذلك في علم الاجتماع، كما استخدم كل من ريكرت RICKERT وسبركون SPURQEON ومايلز MILES وغيرهم هذا الأسلوب في تحليل الأدب[1].

ومنذ بداية الثلاثينيات شاع استخدام تحليل المضمون بفضل الدراسات التي أجراها لازويل LASSWELL في علم النفس الاجتماعي، كما استخدم في الأنثروبولوجيا والتربية والإدارة العامة، وعلم السياسة.

هذا ويعرِّف برلسون BERELSON تحليل المضمون بأنه «أسلوب للبحث يهدف إلى الوصف الموضوعي المنظم لمحتوى موضوعات الاتصال».

(1) ياسين، مرجع سابق.

كما يعرِّفه كلوز كربندوف بأنه «أحد الأساليب البحثية التي تستخدم في تحليل المواد الإعلامية بهدف التوصل إلى استدلالات واستنتاجات صحيحة ومطابقة»[1].

ثانيًا ـ استراتيجية الدراسة التطبيقية

وسنورد الطريقة المنهجية في الملحق لمن أراد الاطلاع عليها.

1 ـ المضامين الاجتماعية للحكايات الشعبية النجدية

لقد ذكرنا في الفصول السابقة أنه وقع الاختيار على المضامين التالية:

1 ـ الدور والمكانة.

2 ـ العلاقات الاجتماعية.

3 ـ السلطة.

ويجدر الإشارة هنا بأن الحكاية قد تتضمن أكثر من قول إذ قد تضم الحكاية مضمونًا عن السلطة والدور في آن واحد، بل إنه قلَّما نجد حكاية ما تنفرد بمضمون واحد. وقد وجدنا أن 93% من الحكايات النجدية اشتملت على مفهوم العلاقات الاجتماعية و80.7% اشتملت على مفهوم الأدوار. أما القيم فقد اشتملت عليها 78% من الحكايات. بينما وردت العادات والتقاليد في 73.7%. فيما تكرر مفهوم السلطة في 50.9%. وورد ما يبين ملامح خاصة بالسكن بنسبة 45.6%. أما الأطعمة فقد وردت في 38% من الحكايات. وكذلك الزي الذي ظهر في 33.3% من الحكايات النجدية.

---

(1) ياسين، مرجع سابق.

ونجد أن مضمون العلاقات الاجتماعية قد احتل أعلى تركيز في الحكايات، وربما يعود السبب في ذلك أن الحكاية الشعبية تركز على العلاقات الاجتماعية كتفاعل إنساني يجري ضمن الأمور الحياتية اليومية ويشترك فيه أفراد يحتلون مختلف المكانات والأدوار في المجتمع.

كما نجد أن الحكايات عكست اهتمامًا بالقيم والعادات والتقاليد لما لأهمية هذه القيم في حياة الشعوب، مهما بلغت مراحل نموِّها، كما أن تلك القيم تتحكم في شكل العلاقات الاجتماعية وفي تنظيم وتوزيع الأدوار والمكانات.

في حين أن العلاقات والقيم والأدوار أخذت نسبًا مرتفعة، نجد أن السلطة قد حصلت على نسبة أقل في التركيز، وربما يرجع ذلك إلى أن موضوع السلطة موضوع يتميز بحساسية وحذر بحيث إنه لا يمكن الخوض فيه والتعرض له بالنقد أو الكشف، ومن يفعل فإنه يتعرض للوم أو التوبيخ على أقل تقدير، ذلك أن المجتمعات البسيطة تنظر نظرة خاصة إلى السلطة تجمع بين الاحترام الاجتماعي والاحترام الديني للرئاسة، حيث يعتبر الرئيس خليفة الله في الأرض وطاعته من طاعة الله.

2 ـ القول الذي اشتلمت عليه الحكايات

اشتملت الحكايات الشعبية على أربعمائة واثنين وعشرين قولًا (422) تدور حول موضوعات الدراسة (الأدوار ـ العلاقات ـ السلطة).

ولأن عدد الأقوال كبير فقد دمج الأقوال المتقاربة والمتشابهة التي تندرج تحت مضمون واحد (طاعة الله ـ تقوى الله)، و(بر الوالدين

ـ وطاعة الوالدين)، ويمكن إجمال تلك الأقوال تحت المضامين المراد دراستها على النحو التالي:

3ـ أقوال في الأدوار والمكانات

أ ـ دور الرجل والمرأة

1 ـ الرجل يتمتع بمكانة أعلى من مكانة المرأة في مجتمع نجد.

2 ـ المرأة أقل مكانة من مكانة الرجل وينظر لها كأنها كائن ضعيف محدود القدرات.

3 ـ يتمتع الوالدان بمكانة عالية في العائلة توجب على الأبناء البر بهم واحترامهم.

4 ـ من واجبات الرجل الدفاع عن قبيلته.

5 ـ من واجبات المرأة طاعة الزوج ورعاية الأبناء.

6 ـ صبر الزوجة على الزوج مهما بلغت قسوته أو فساده، من صفات الزوجة الصالحة.

7 ـ دور المرأة وسلطتها داخل المنزل فقط.

8 ـ يتمتع كبار السن بمكانة مرتفعة في العائلة ويحاطون بالاحترام والتقدير.

9 ـ يحتل الأطفال مكانة متدنية في العائلة، نظرًا لعدم قيامهم بدور أساسي في العائلة.

10 ـ في غياب الأب ينتقل اتخاذ القرار إلى الابن الأكبر، وفي غياب الأبناء الذكور ينتقل اتخاذ القرار والسيادة إلى العم.

ب ـ التقسيم الطبقي داخل نجد وتأثيره على المكانة

11 ـ التاجر يتمتع بمكانة عالية في المجتمع.

12 ـ المرء الذي لا ينتمي إلى قبيلة معروفة يقع في السلم الأدنى في المجتمع.

13 ـ الشاعر هو لسان القبيلة وله دور ومكانة مميزة في مجتمع نجد.

ج ـ دور ومكانة العبد

14 ـ العبد ليس له دور محدد فهو يقوم بكل ما يطلب منه سيده.

15 ـ العبد يقع في أسفل السلم الطبقي في المجتمع وفي العائلة.

16 ـ من واجبات العبد طاعة سيده بلا جدال.

17 ـ القسوة والحزم مع العبد حتى لا يتكاسل أو يغدر بصاحبه.

2 ـ أقوال في العلاقات الاجتماعية

أ ـ علاقات مجتمعية

1 ـ تتسم علاقات الأفراد في مجتمع نجد بالتعاون والتضامن والتآزر.

2 ـ تعتبر الجماعة أداة من أدوات الضبط الاجتماعي، فالفرد يتردد في فعل ما يخالف الأعراف والتقاليد خوفًا من الناس والجيران.

3 ـ هناك علاقات متباينة بين الجن والإنس (كالزواج من الجن والصراع بين أفراد من الجن والإنس.. إلخ).

4 ـ تقوم بين البدو والحضر علاقات تبادل اقتصادي واجتماعي.

5 ـ العلاقات الإنسانية في مجتمع نجد تقوم على أساس طبقي (قبلي، اقتصادي، عرقي..).

ب ـ العلاقة بين الرجل والمرأة

6 ـ علاقة المرأة بالرجل بصفة عامة تقوم على الحب والرحمة والحذر.

7 ـ الرجل هو صاحب السيادة والقرار في علاقته مع المرأة سواء كانت هذه المرأة زوجة أم أمًّا، أم أختًا، أم ابنة.

8 ـ المرأة ليس لها سوى (الحيلة) للوصول إلى ما تريد من الرجل.

9 ـ الرجل يتخذ موقع المتشكك والحذر من كيد المرأة لأن «كيدهن عظيم».

10 ـ يرى الرجل أن المرأة هي سبب للبلاء والشر والمكائد.

ج ـ علاقة الآباء بالأبناء

11 ـ علاقة الوالدين بالأبناء علاقة رعاية وشفقة.

12 ـ تربية الآباء للأبناء تتسم بالحزم والقسوة والصرامة.

13 ـ يقسو الآباء على أبنائهم ليصنعوا منهم رجالًا، لأن التدليل يفسد الرجل.

14 ـ علاقة الأبناء بالوالدين علاقة مستمدة من الدين وتقوم على البر والطاعة.

د ـ العلاقات بين النساء

15 ـ يسود علاقات النساء بالنساء الحذر والتنافس والغدر والمكائد.

16 ـ أم الزوج صاحبة السلطة في البيت وتطيعها نساء البيت جميعًا.

17 ـ الزوجة لا تحب أقارب زوجها وتدبر لهم المكائد.

18 ـ زوجة الأب دائمًا شريرة وتحاول التخلص من أبناء زوجها بالحيلة والغدر.

19 ـ الزوجة لا تحب ضرّتها وتحاول التخلص منها.

20 ـ الحماة لا تحب زوجة الابن وتنكّل بها.

21 ـ الزوجة تغار من أخت الزوج وتحاول التخلص منها وإفساد العلاقة بينها وبين أخيها.

3ـ أقوال في السلطة

أ ـ الظروف الأمنية لمنطقة نجد

1 ـ الحالة الأمنية في نجد غير مستقرة. بسبب عدم استقرار السلطة السياسية.

2 ـ أدت الطبيعة الجغرافية الصحراوية لنجد إلى انعدام الاستقرار السياسي.

3 ـ يتعرض الحجيج المارين بنجد لمخاطر قطاع الطريق والجوع والضياع.

4 ـ قانون المجتمع البدوي شعاره البقاء للأقوى.

5 ـ الدخالة والخوة تنظيمات تكفل الاستقرار الأمني لمجتمع نجد.

ب ـ السلطة السياسية

6 ـ العرف أساس السلطة التقليدية في نجد.

7 ـ السلطة السياسية في مجتمع نجد تنتقل بالوراثة أو بالانتخاب أو بالقسر والقوة.

8 ـ بينما يعتبر الأمير هو السلطة السياسية في الحاضرة والشيخ هو مصدر هذه السلطة في البادية.

9 ـ يعتبر الأمير أو الشيخ خليفة الله في الأرض ومنفذ شريعته.

10 ـ بينما يتمتع الأمير في الحاضرة بسلطة مطلقة فإن الشيخ في البادية يحتكم للعرف والتقاليد ويلتزم بمبدأ الشورى.

ج ـ ممثلو السلطة التنفيذية في المجتمع الحضري والبدوي

11 ـ القاضي يعتبر أحد رجالات السلطة التنفيذية.

12 ـ يتمتع إمام المسجد بسلطة دينية ودور نافذ ومؤثر في الجماعة.

13 ـ للأمير رجال يطلق عليهم اسم (رجال الأمير) يعدون أداة السلطة التنفيذية في المجتمع.

د ـ تحقيق العدالة

14 ـ تتحقق العدالة بواسطة المحاكمة العلنية للمذنبين.

15 ـ أركان تحقيق العدالة هي القاضي، المذنب، الشهود ـ العقاب والجزاء.

16 ـ في حالة تعذر ثبوت الإدانة يلجأ القاضي إلى الحلف الشرعي لإثبات براءة المتهم.

17 ـ الجلاء أو الدية ـ عقوبات القتل.

4ـ البيئة الثقافية التي حدثت فيها الحكاية

اهتمت الدراسة بالتعرف على البيئة التي حدثت فيها الحكايات وهل هي حضرية أم بدوية؟ وهل أثرت هذه البيئة على طرق الحياة ونعني بها نوعية المساكن وطرق الانتقال وطرق اللبس وأنواع الطعام وطرق التزين لكل من المرأة والرجل؟

وتوضح بيانات الدراسة أن أغلب الحكايات التي تم جمعها ودراستها، قد حدثت في البيئة الحضرية (9 و64%) بينما بلغت نسبة الحكايات التي جرت في البادية (6 و31%).

أما الحكايات التي جرت في كلا البيئتين فقد بلغت نسبة 5.3% فقط حيث قام الأبطال فيها بالتنقل في مجرى الأحداث بين البادية والحاضرة

ويميل بعض المؤرخين إلى تقسيم سكان نجد حسب نشاطهم الاقتصادي بحيث ينقسمون إلى البدو الرحل، وشبه البدو الذين يقومون في موسم الزراعة قرب حقولهم وبساتينهم وبقية السنة يقومون برعي الضأن والماعز[1]. وقد تحول هؤلاء (أشباه البدو) فيما بعد إلى حضر، حيث إن الحضر كانوا في الأصل بدوًا رحل استقروا بفعل عوامل كثيرة أهمها:

أ ـ التجمعات البشرية التي استقرت في سلسلة من الواحات التي تشكل هلالًا تحفّ به الرمال من كل جانب، فتواجدت بذلك المجموعات السكانية النجدية في المناطق ذات الأودية التي نبع منها الماء، وفي أماكن الآبار ومناطق سقوط الأمطار حيث توجد التربة

(1) فاسلييف، مرجع سابق، ص 27.

الصالحة للزراعة،فأصبحت واحات شمر والقصيم وسدير والخرج والأفلاج والدواسر مناطق صالحة لاستيطان السكان على اختلاف فئاتهم الاجتماعية[1].

ب ـ لقد كان لوجود مكة المكرمة والمدينة المنورة في منطقة الجزيرة العربية دور في تمركز الحضر من سكان نجد واستقرارهم، حيث إن خط القوافل الذي يقطعة الحجيج كان يمر بمناطق نجد مما أسهم في نشأة مراكز حضرية مثل حائل وعنيزة وشقراء[2].

ولا يتفق جميع الباحثين على تقسيم سكان نجد إلى بدو وحضر فقط، فهناك من يقسمهم إلى رعاة يعملون في الرعي، وبدو شبه رعاة. وهم رعاة يعودون إلى أراضيهم وبساتينهم في موسم الحصاد والزراعة، وقرويون يعملون في زراعة الأراضي، ثم حضر يعيشون في المدن وأشباه المدن ويعملون بالتجارة[3].

ومن الصعب أن نضع حدودًا واضحة بين النشاط الاقتصادي لكل من الحضر والبدو الرحل، فالكثير من البدو رعاة الإبل بدؤوا يمارسون تربية الضأن واستقر قسم من البدو الرحل وصاروا حضرًا، كما أنه لم يكن يوجد في تلك الفترة مدينة بالمعنى الحديث، بل كانت نجد عبارة عن مجموعة من الواحات الكبيرة، وكانت القبائل في نجد ما قبل النفط تعيش في عزلة تامة فلا يتم الاختلاط بين قبيلة وأخرى[4].

(1) إبراهيم، نازك زكي، التكوين السياسي والاجتماعي للمملكة العربية السعودية، مكتبة الأنجلو، مصر، 1986م. ص 192.
(2) إبراهيم، نازك، مرجع سابق، ص 200.
(3) إبراهيم، نازك، مرجع سابق، ص 198.
(4) فاسلييف، مرجع سابق، ص 27.

وينتقل البدو في نجد طلبًا للمرعى والماء، حيث يوفر هذا التنقل للبدوي الحرية التي يفضلها على أي حياة أخرى، مهما بدت أقل عناء وشقاء، وخشونة هذه الحياة التي جعلت البدو يتقاتلون على المرعى والماء خلقت قيمًا سلبية عندهم، مثل سوء الظن والمكر، حيث لا يأمن البدوي الآخر بسرعة، بل يحذر منه دائمًا لا سيما أن تاريخ البدو حافل بغارات السلب والنهب[1].

ومن الطبيعي أن تقوم علاقات من التبادل الاقتصادي والتجاري بين الحضر والبدو، حيث كان الحضر يحتاجون الإبل في كثير من أعمالهم، والبدو هم المصدر الأول للإبل، ولأنه من الصعب على الحضر أن يحتفظوا بالإبل في بلدانهم، فإنهم يستخدمونها لقاء أجر معين.

كذلك كان المزارعون الفقراء من الريفيين يستأجرون الإبل من البدو في فصل الرعي، لأنهم لم يكونوا قادرين على شرائها، وكانوا يدفعون أجرها كميات معينة من إنتاجهم الزراعي.

والبادية بالإضافة إلى أنها مصدر الإبل، هي مصدر الأغنام، إذ كان البدو يجلبون إنتاج حيواناتهم من اللبن والسمن واللبن المجفف، والصوف ليبيعوه ويشتروا بثمنه ما كانوا يحتاجونه من أطعمة، مثل التمر والحبوب والملابس والأسلحة والأواني[2].

وكان من يقوم بتوفير الأسلحة والأرز تجار حضريون يسمون بالعقيلات، حيث كانوا يبيعون بضائعهم من السلاح والأرز للبدو

(1) وهبة، حافظ، جزيرة العرب في القرن العشرين، ط 3، الآفاق العربية، القاهرة، 1956. ص 22.

(2) العثيمين، عبدالله، نشأة إمارة آل رشيد، جامعة الملك سعود، الرياض، 1981.

الذين يحتاجونها، وذلك بعد جلبها من الشام والهند والعراق ومصر. ويروي أحد المستشرقين كيف كان البدو يشترون كل شيء من الباعة الجوالين أو التجار الذين يقفون بسوقهم عند شيخ القبيلة، ويأتي البدو إليهم للشراء فيشترون حتى ما ليس لهم به حاجة، طالما أنهم يملكون ثمن ما يشترون[1].

وعرفت نجد الباعة الصغار الجوالين، حيث كان البائع يحمل بضاعته على بعير أو بعيرين، ويحل ضيفًا على أحد أفراد القبيلة، وينصب خيمته المدورة البيضاء إلى جانب خيمة مضيفه ويبيع غترًا ذات أثمان زهيدة، وثياب رجال، وأدوات لملابس النساء وأحذية، ودخانًا وهيلًا والقليل من الأدوية، ويعطي البائع الجوال، صاحب البيت الذي حل قربه، من القماش ما يكفيه لصنع بزة واحدة، ولا يعطي شيئًا لشيخ القبيلة، ويتعامل هذا البائع عادة بالدين بفائدة قدرها 25 % على خمسة شهور، ويحفظ أحيانًا مقابل ذلك رهينة من البدوي[2].

وكان للبدو سوق في الحاضرة، يتوافدون إليه من البادية فيضربون خيامهم في أطراف المدينة أو القرية، ليعرضوا بضاعتهم من المنتوجات الحيوانية (اللبن السمن ـ الزبد ـ الصوف) وبعض المنتجات البدوية، التي تصنعها نساؤهم مثل الثياب البدوية والصوف المغزول على شكل بساط أو حقائب مصنوعة لحمل الأشياء أو حفظها تسمى (الخرج أو المحمل).

(1) موزال، **أخلاق العرب**، مرجع سابق، 74.
(2) موزال، **أخلاق العرب**، 76.

وقد ساهمت هذه الأسواق في اندماج البدو داخل المدن النجدية بشكل تدريجي، خاصة أن أعوام الجدب القاسية التي كان إقليم نجد يعاني منها جعلت البدو لا يفكرون في البحث عن الكلأ والماء الذي يصبح سرابًا في الصحراء حينها، فيفضلون الانتقال إلى الحياة في المدن أو حولها[1].

وتجلَّى جزء من الاندماج البدوي في الحواضر النجدية، من خلال مساهمة البدو في الجيش الحضري لصد الغزوات والمعتدين. ويذكر ابن عثيمين في كتاب (إمارة آل رشيد) أن البدو كانوا يشكلون قوة في جيش (ابن رشيد) في حائل.

وعلى الرغم من أنهم قوة ثانوية، بسبب عدم استقرارهم إلّا أن ابن رشيد كان يعتمد عليهم ويعتبرهم أفضل من الحضر غير المحاربين[2].

كما يتجلَّى هذا الاندماج البدوي والحضري من جانب آخر، في علاقات الزواج والمصاهرة أحيانًا.

ومع ذلك فقد بقي بين الحضري والبدوي نظرة دونية متبادلة، فالبدوي يسخر من الحضري مهما أكرمه، والحضري بدوره يسخر من البدوي لتخلفه عنه، ويدلل وهبة على ذلك بالسلوك الشائع للبدو، حيث يصف البدوي الحضري في الغالب بقوله (حضيري) تصغيرًا لشأنه[3].

---

(1) وهبة حافظ، **جزيرة العرب في القرن العشرين**، ط 3، الآفاق العربية، القاهرة، 1956، ص 20.

(2) العثيمين، عبدالله، **نشأة إمارة آل رشيد**، جامعة الملك سعود، الرياض، 1981، ص 173.

(3) وهبة: مرجع سابق، 21.

توزيع الحكايات وفقًا للبيئة:

بيّنت الحكايات أن البيئة التي حوتها كانت حضرية فيما نسبتها 46.9% فيما شكلت البيئة البدوية ما نسبته 31.6%.

بينما حوت 3.5% من حكايات الانتقال بين البادية والحاضرة.

كما أوضحت الحكايات ملامح هذه البيئة بحيث صورت البدو يسكنون الخيام على اختلاف مستوياتهم، وأوضحت أن سكان الحضر يقيمون في بيوت من الطين، أما ذوو البساتين فيسكنون في بيوت ملحقة بالبستان، في حين يسكن الفقراء في بيوت من الصفيح أو الخشب ويطلق عليه اسم (عشة) وقد كانت نسبة ساكني الخيام في الحكايات 31.7%. بينما بلغت نسبة من سكن البيوت الطين من الحضر 45.6%، ومن سكن بيتًا ملحقًا ببستان فقد بلغ نسبة لم تتجاوز 14%، أمّا من سكن العشة فقد بلغ نسبة 1.7%. ولم تذكر نسبة بلغت 7% نوع السكن الذي دارت فيه الحكاية.

ويذكر المؤرخون أن البدوي كثير الارتحال والتنقل، لذلك فهو لا يتخذ لنفسه سكنًا سوى بيت الشعر، ويعدّ نوعًا من الخيام مصنوعة من الصوف عادة.

أما الحضر في نجد، فإنهم بنوا بيوتهم من اللبن واستقروا فيها بجانب بساتينهم، ويصف الجاسر تلك البيوت التي كانت تقام آنذاك في البلدان النجدية بأنها من اللبن الذي يخلط بالتبن ليتماسك ولا يذوب[1].

(1) الجاسر، 1975: 117.

ولم يستخدم سكان نجد الحضريون الحجر لبناء بيوتهم بسبب افتقار منطقة نجد للحجارة، وعدم إمكانية جلبها من خارج المنطقة، فاكتفوا بالطين مادة للبناء[1].

وتنتظم البيوت على طراز واحد، حيث يكون البيت عبارة عن بناء يتكون من بضع حجرات، وأبرز ما يحتويه هو مكان استقبال الضيوف، وهو أوسع مكان ويسمى (الديوانية)، إذا ما كان في الدور الأرضي، وأما إذا كان الوصول إليه بعدة درجات فيسمى (الروشن). ونوافذ البيت النجدي قليلة، وتكون عادة صغيرة ومرتفعة ليدخل منها الضوء، وتوجد عادة نافذة مسقوفة من الخشب، ومثقبة بثقوب ضيقة، وتوضع فوق مدخل البيت ليشاهد أهل البيت منها الطارق قبل السماح له بالدخول، ويحتوي البيت على حوش للدواب من الماشية أو البقر أو الدواجن، ولا يكاد بيت يخلو منه[2].

والبيت يتكون من عدد من الحجرات، تزيد وتنقص حسب الحالة الاجتماعية لصاحبه ومستواه المادي، وتسقف تلك الحجرات بالطين الموضوع على جذع النخل أو فروع الأثل[3]. وتتكون البيوت عادة من طابق واحد تعلوه أسطح الحجرات التي تتخذ منامًا في ليالي الصيف الحارة، وتوجد بيوت بطابقين ولكنها قليلة جدًّا[4]. ويشير شاكر إلى أنه يمكن ملاحظة الجانب العسكري في الشكل الذي تتخذه البيوت في نجد، حيث كانت تتعرض للغارات والغزوات

(1) شاكر، محمود، شبه جزيرة العرب (نجد)، دمشق، المكتب الإسلامي، 1981م: 262.
(2) الجاسر، مرجع سابق، 117.
(3) شاكر، محمود، مرجع سابق، 262.
(4) الجاسر، مرجع سابق، 117.

باستمرار فيستفاد من الدور الثاني لعمل أبراج تطل على الحجرات لقتال المداهمين لدى تعرض البلدة لغزو[1].

وتتشكل الحارات في البلدان النجدية من أزقة ضيقة ومتعرجة ولا مجاري فيها لقلة الأمطار وشدة التبخر، ويحيط بالبلدة عادة سور له منافذ قليلة تفتح في النهار وفي وقت الرخاء، وتغلق بالليل، وعلى السور أبراج للدفاع.

ويتوسط القرية المسجد الذي هو بناء بسيط لا تعقيد فيه عادة، ويكون مثل بيوت البلدة، مبنيًا من اللبن، ويسقف فقط نصف المسجد، بينما يترك الباقي دون سقف لدخول الهواء والتلطيف من حرارة الجو، وكان الأذان يقام على سقفه من خلال منارة قليلة الارتفاع، يصعد إليها بدرجات، وهي مبنية أيضًا من الطين. وأثاث أهل نجد بسيط جدًا فهو لا يتعدى الحصير المصنوع من سعف النخيل ويستخدم للجلوس، وهذا الحصير لا يغطي سوى جزء من أرض المكان، بينما يبقى الجزء الآخر عاريًا. وأواني المطبخ في نجد نحاسية، ومصابيح الإضاءة المستخدمة تضاء بالبترول المجلوب من الخليج وتسمى (سراجًا). وأحيانًا يستخدمون ذبالة من الصوف المغمور طرفها في السمن أو الزبد المستخرج من الحيوانات. وكان الحصير والديوان وأغطية الصوف من أثاث مباني نجد حتى في البيوت الكبيرة. وذكر أحد الرحالة الفرنسيين أن الديوان والمخدات وملابس الرجال، جميعها من الصوف اليماني، حيث إن الحرير محرم في الشريعة الإسلامية على الرجال[2].

(1) شاكر، محمود، مرجع سابق، 261.

(2) الجاسر، مرجع سابق 152.

ويذكر الحنبلي أن الملك عبد العزيزكان يلبس الكشمير والجوخ والبابوغ إلّا أن الحرير كان محرمًا ولا يلبسه إلّا السلاطين العثمانيون[1].

كما تشير **الحكايات إلى وسائل النقل التي كانت متوفرة في** منطقة نجد لكل من الحضري والبدوي، وهي الاعتماد على الإبل كوسيلة نقل (29.8%) الخيول (28%). أما الحمير فإن استخدامها في الانتقال محدود (7.1%).

هذا وقد بلغت نسبة من ينتقلون مشيًا على الأقدام 10.5%. كما أشارت الحكايات إلى أن أبناء نجد كانوا يستخدمون السفن في انتقالهم من نجد إلى الخليج والشام وغيرها من البلاد التي كان يتوجّه إليها النجدي للتجارة وللبحث عن الرزق.

طعام أهل نجد في الحكايات الشعبية

وقد أشارت الحكايات الشعبية إلى طبيعة الطعام الذي كان شائعًا لدى أهل نجد قبل النفط، ونظرًا للحالة الاقتصادية المتدنية حينذاك بصفة عامة، فقد احتوى طعامهم ـ سواء في المنطقة الحضرية أو البدوية ـ على القمح والحنطة والتمر واللبن والثريد والسمن. كما اعتمد أهل نجد على التمر كطعام أساسي وكذلك على الحنطة أو الخبز. وقد ورد في الحكايات مسميات لبعض أنواع الطعام الحديثة التي عرفها أهل نجد مثل الأرز والطيور. هذا وتتحدد أنواع الطعام السائدة في مجتمع نجد وفقًا لأهميتها على النحو التالي:

1 ـ اللحوم، 2 ـ الدواجن، 3 ـ البيض، 4 ـ الجريش، 5 ـ الثريد، 6 ـ القمح، 7 ـ اللبن، 8 ـ التمر، 9 ـ اللبن المجفف، 10 ـ نبق السدر.

(1) الجاسر، مرجع سابق 152.

ويذكرالمؤرخون في كتابتهم لتاريخ ما قبل النفط، عن طعام أهل نجد، حيث يقولون إن النخلة كانت هي مورد غذائهم الرئيس، ويعنون بذلك التمر إلى جانب الماء واللبن، ويزيد هذا الغذاء عند الموسرين بالخبز والزبد، وكان التمر يجنى في موسمه رطبًا طازجًا ويخزن في غير موسمه بطرق مختلفة، وأشهر هذه الطرق هي وضعه داخل (الجصة) وهي مكان لتخزين التمر، عبارة عن بناء مفروش بالحصى الرقيق جدًّا، وتحيط به جدران لها باب صغير يدخل منه التمر والدبس الذي يرش عليه ،والدبس هو عصير التمر أو ما يسيل منه، وهو شبيه بالعسل، وتكون الجصة مسقوفة أيضًا بالحصى حتى لا يدخل الهواء إلى التمر ويفسده، وللجصة ثقب في أسفلها يتحكم في خروج الدبس عند اللزوم. ويخزن أهل نجد التمر حتى الشتاء، ثم يبدأون في الأخذ منه يوميًّا ما يكفيهم لوجباتهم، وقد يجفف التمر أحيانًا، خاصة إذا كان من النوع الذي يصلح للتجفيف ثم يضغط في صفائح أو قدور لضمان عدم فساده.

وكان أهل نجد يهتمون بالنخل، ويعتبرونها بركة، لأنهم يستفيدون من كل شيء فيه، فالجذوع تستخدم لصنع البوابات الخارجية، كما تستخدم كجسور على بعض السواقي. أما جريد النخل فيستخدم لتسقيف البيوت، ويستخدم الخوص لسف الحصير بعد أن يجف، كذلك يصنعون من الخوص (السفر) جمع سفرة، وهي قطعة دائرية تفرش للأكل، كذلك يصنعون منها المراوح التي تسمى (مهفات)، ليتبرد بها الناس، وهي تشبه المروحة الصينية التي يستخدمها الصينيون لجلب الهواء إلى أجسامهم، ولكن المهفة تكون مربعة الشكل.

كذلك تصنع من سعف النخل المجفف الزنابيل أو القفف، وهي سلال تستعمل لحمل الأشياء أو تخزينها، كما يستخدم السعف لصنع سجاجيد الصلاة[1].

ولم يكن الأرز معروفًا في نجد، وكان يجلب من البلدان المجاورة، مثل الشام ومصر وغيرها من البلدان التي تزرعه، وكان العقيلات (تجار نجد) هم الذين يوردون التوابل والأرز من بلاد مصر والشام وبومباي والطائف[2].

ويعرف عن أهل نجد، أنهم يحبون الجراد ويأكلونه ويدخرونه لقوتهم، وربما لم يكن السبب في ذلك حبهم له بقدر ما كانت بسبب قلة الموارد والفقر. ويذكر الألوسي حادثة غزو الجراد في فترة من الفترات، هاجمت فيها أسراب من الجراد قادمة من العراق مناطق الأحساء ففرح بها السكان فرحًا عظيمًا[3].

الأزياء في منطقة نجد

كما أوردت الحكاية الشعبية في مضمونها إشارات يمكن من خلالها تصور الأزياء التي كانت مستخدمة في مجتمع نجد قبل النفط لكل من الرجل والمرأة في كل من المنطقتين الحضرية والبدوية.

مثل: ـ الشيلة للمرأة وهي (غطاء أسود تضعه المرأة فوق رأسها) والثوب والسروال.. والعباءة والجاعد (وهو جلد الخروف

(1) الخويطر، مرجع سابق، ج 2: 24 ـ 32.

(2) الظاهري، أبو عبدالرحمن بن عقيل، **مسائل من تاريخ الجزيرة العربية**، الرياض، مؤسسة دار الأصالة، 1993م، ص 213.

(3) الألوسي، **تاريخ نجد**، مرجع سابق، 43.

المدبوغ). كما وردت أسماء لأدوات الزينة التي تستخدمها المرأة مثل (الكحل والحناء والزباد والزعفران).

أما بالنسبة لملابس الرجال فقد أوردت الحكايات أسماء لبعضها مثل: ـ (السروال والثوب والسديري والعمامة والعقال) وكان الرجل يستخدم العصا وبندقية الصيد ويلبس أحيانًا خاتمًا يكتب عليه اسمه.

ويذكر الجاسر أن رجال نجد كانوا يلبسون الثياب وفوقها العباءة، ويضعون على رؤوسهم العمائم والعقل المصنوعة من الصوف، ويحملون في أيديهم العصا،وهي من السنن المحمودة.

أما النساء فكنَّ يلبسن ثيابًا تسمى (دراعة) من قماش يسمى كشمير وجاوه، وتسمى هكذا نسبة لاسم البلاد التي تجلب منها، وكنّ يضعن على رؤوسهن غطاء شعر أسود فقط،ولم تكن العباءة معروفة لدى نساء نجد سابقًا. كما كان أهل نجد لا يستخدمون النعال غالبًا[1].

5ـ الشكل الفني للحكاية

اهتمت الدراسة أيضًا بالتعرف على أنواع الحكايات التي رويت في منطقة نجد، وهل اعتمدت في شكلها الفني على عنصر الواقع؟ أم استخدمت عنصر الخيال والأسطورة في طريقة عرضها للمضمون الاجتماعي وتوصيل الرسالة الأدبية والاجتماعية التي تتضمن القيم والعادات والأعراف وغيرها من رموز الرسالة التي يشملها عادة الشكل الأدبي كرسالة وكمضمون؟

(1) الجاسر، مرجع سابق، ص24.

ولقد أظهرت النتائج التي توصلت إليها الدراسة أن نسبة الحكايات الشعبية التي عبرت عن الواقع ـ باستخدام عناصر وتشبيهات وأبطال واقعيين ـ بلغت 82.5% من مجموع الحكايات موضوع الدراسة، بينما اقتصرت الحكايات التي اعتمدت في شكلها الفني على عنصر الخيال والأسطورة كوجود الجن والرقص معهم والزواج منهم ومقابلة الغول والتحدث إليه، والحيوانات التي تتكلم على17.5% من مجموع الحكايات فقط.

وعلى الرغم من أن عينة الدراسة أشارت إلى أن نسبة مرتفعة منها قد تعاملت مع الواقع بحرفيته، مما قد يشكل دعامة قوية للقول بأن الحكايات كانت ناقلة وراصدة لواقع المجتمع وعدم إغراقها في عنصر الخيال والأساطير، إلّا أننا أيضًا لا نغفل أن الخيال الذي يرد في الحكايات الأخرى يشكل مجموعة من المعتقدات الشعبية السائدة، بحيث لا يمكن أن نعتبر أن ذلك الخيال هو نوع من الشطط، بل هو في مضمونه واقع يعتقد به أهل نجد ويتفاعلون معه. فحين يرد الغول والجن في الحكاية فهما يشكلان شخصيتان يتعامل معهما الفرد في المجتمع النجدي كجزء من واقعه، لذلك يحاول تقديم كل ما يمكن أن يقيه من شرهما. ولا يتسنى هنا إلّا أن نشير إلى مقولة سوكولوف: «إن تلك الأساطير أو المعتقدات هي في واقعها حقيقة كائنة في فكر الجماعة التي صورتها وبالتالي لا يمكن النظر إليها كخرافة»[1].

(1) سوكولوف، يوري، الفولكلور، ترجمة رشدي صالح، القاهرة الهيئة العامة للكتاب، 1971م، ص 34.

6 ـ أبطال الحكايات الشعبية

كان من الأهمية بمكان التعرف على خصائص أبطال الحكايات الشعبية ومعرفة الشخصية التي تصور الواقع النجدي في تلك الفترة التاريخية لذلك اهتمت الدراسة بالتعرف على نوعية الأبطال والخصائص التي يميزهم.

أ ـ نوعية البطل

تركز الحكاية الشعبية على منح بطلها سمات تحمل دلالات تتفاعل مع الحدث، وتتضمن رسالتها الاجتماعية والأدبية إيحاء بالتعاطف مع البطل أو التحامل عليه. لذا نجد أن البطل الشرير هو بطل سلبي مخادع جبان يسعى دائمًا نحو الشر بينما البطل الإيجابي هو البطل الشجاع الفارس القويّ يسعى دائمًا نحو الخير.

ولا تشترط الحكاية أن يكون بطلها إنسانًا أو حيوانًا فالرسالة يمكن أن تصل عبر بطل خرافي أو حيوانات تتحدث وتفكر، فطالما أن هذا البطل في المعتقد الشعبي موجود، فإن الحكاية ما هي إلّا انعكاس لحياة الإنسان ومعتقداته.

وقد احتل البطل الإنسان مكان الصدارة في الأبطال الذين لعبوا دورًا في الحكاية الشعبية وبلغت نسبته 61.4%. أما الحيوانات والشخصيات الخرافية مثل الغول فقد بلغت نسبتها معًا 28.1% أما الحكايات التي اشترك فيما الإنسان مع الحيوان كأبطال فإن نسبتها لم تتعدَّ 10.5% من عينة الدراسة.

ويمكن أن نفسر ذلك بأن الإنسان في أي مكان يرى نفسه وكأنه محور الحياة والكون، في حين تتخذ الكائنات الأخرى مكانة

هامشية تدور في فلكه، وبهذا تأتي الحكاية صورة معبرة لتصور الإنسان عن مكانته في الحياة.

ب ـ عدد شخصيات الحكاية

كما نجد أن الحكاية التي اشترك في بطولتها أكثر من بطل واحد بلغت نسبة مرتفعة من الحكايات حيث بلغت 87.9% من مجموع الحكايات.

أما الحكايات التي اقتصرت على بطل واحد منفرد فلا تشكل سوى 21.1% من عينة الدراسة. وهذا يفسر أن الإنسان في نجد لا يعيش في معزل عن جماعته فكان من الطبيعي أن يشترك أكثر من بطل في الحكايات الشعبية، وهذا يعبر عن التفاعلات المختلفة التي تستوجب الاستعانة بأكثر من شخصية في التعبير عن الرسالة التي يرغب الراوي توصيلها للمجتمع.

ج ـ أبطال الحكايات بين الرجل والمرأة

كان من الطبيعي أن تعكس الحكاية الظروف الاجتماعية السائدة في المجتمع النجدي وقد بلغت نسبة الحكايات التي يلعب دور البطولة فيها الرجال (50.9%).

بينما لا تظهر المرأة كبطلة منفردة أو كبطلة مع غيرها من النساء سوى في 7% فقط من عينة الدراسة.

هذا وقد جمعت الحكايات في بطولتها بين الرجال والنساء في 42.1% من عينة الدراسة.

وترجع البطولة المنفردة للرجال إلى الأدوار الرئيسة التي يقوم بها في المجتمع النجدي الذي لا يختلف كثيرًا عن المجتمعات القبلية البسيطة.

أما المرأة فليس لها وجود مستقل ولا تستطيع بمفردها التعامل مع مجريات الأمور إلّا في أضيق نطاق، بل إن الحكايات تعكس أن المرأة بمفردها تواجه المصاعب وتتعرض لشتى الأخطار عندما لا تكون بمعية رجل.

وتشير الحكاية أيضًا إلى أهمية الأسرة في المجتمع النجدي وإلى التفاعل المستمر والتعاون الدائم الذي يجمع بين الجنسين، فلكل منهما أدوار معينة يقومون بها في رعاية أسرتهم الصغيرة والسهر على تسيير مجريات الأمور فيها.

د ـ سمات وخصائص البطل الرئيس

اهتمت الدراسة بالتعرف على خصائص الأبطال الرئيسة في الحكايات من حيث الفئة العمرية التي ركزت عليها الحكايات، ونوعية المهن التي يقوم بها كل من الرجل والمرأة والسمات الرئيسة للأبطال.

ـ الفئة العمرية:

ركزت الحكايات على البطل الشاب الناضج الذي يؤدي دوره كزوج وأب وفارس، وهي المرحلة العمرية التي يعتمد عليها المجتمع القبلي اعتمادًا كليًا في الحرب والسلم، ففي الحرب يقوم الشباب بأدوار رئيسة في الدفاع عن القبيلة أو الثأر لها من عدوان وقع عليها. أما في السلم فهم الذين يقومون بعبء الإعانة الكاملة

لأسرهم، وهم المسؤولون عن البحث عن الماء والكلأ، وهم الذين يقومون بزراعة الأرض أو بالتجارة ليكفلوا لأسرهم سبل المعيشة والحياة.

فالشباب، يمثل عصب الحياة في القبيلة، فهم أكثر أعضائها حركة وتفاعلًا ونشاطًا، لذلك فقد احتلت نسبة الشباب كأبطال للحكايات الشعبية 65.2% من عينة الدراسة.

أما الشيوخ فقد بلغت نسبة قيامهم بالبطولة الرئيسة 92.8% من الحكايات، وقد أبرزتهم تلك الحكايات على أنهم مكمن الخبرة والتجربة ويتمتعون بالذكاء والدهاء.

أما الأطفال فنادرًا ما يقومون بأدوار البطولة حيث تبين أنهم كانوا أبطالًا 7% فقط من الحكايات موضوع الدراسة.

وربما يرجع ذلك إلى عدم الاهتمام بهذه الفئة العمرية نتيجة أن الأدوار التي تقوم بها محدودة للغاية، كما وأن وزنها في المجتمع لا يقارن بالفئات العمرية الأخرى، حيث يعطى للشيوخ أهمية كبيرة في الخبرة والمقدرة تعزيزًا واحترامًا، أما الشباب فهم عماد القبيلة في كل شؤونها، وذلك بخلاف الأطفال الذين لا تعتمد عليهم القبيلة في القيام بأعمال ذات أهمية كبيرة.

مهنة البطل الرئيس

احتوت الحكايات على أبطال في مراكز مختلفة، بعضهم من طبقة عليا، حيث نجد أن 17.5% هم من أمراء الحاضرة، و17.5% هم من الشيوخ البدو، أي إنهما يشكلان معًا 35% من أبطال الحكايات. وقد

يعود ذلك إلى الطبقية التي تحكم مجتمع نجد حيث يتدرج الأفراد في سلم اجتماعي يقع صاحب السلطة السياسية في أعلاه. فالحكايات تدور حول أبطال لهم صفات القوة والدهاء والفروسية والذكاء والشجاعة والكرم، وهذه صفات يجب أن تتوافر في شيخ القبيلة وأميرها.

فالشيخ أو الأمير يجب أن يكون شجاعًا فارسًا يتقدم قبيلته للذود عنها، وذا مال ليكرم الضيوف الغرباء، وذكيًّا وداهية ليحكم في نزاعات القبيلة بما يرضي الأفراد، وقويًّا ليفرض سلطته ويجعل لها روادع تؤدب الخارجين عليها.

هذا وتأتي مهنة الزراعة في المرتبة الثانية حيث بلغت نسبة المزارعين في الحكايات الشعبية 26.3%، تليها التجارة في المرتبة الثالثة 24.5%، وهذا يدل على الأنشطة الهامة التي يعتمد عليها مجتمع نجد، وهما النشاط الزراعي والنشاط التجاري.

أما القنص فقد بلغت نسبة الذين اشتغلوا بهذا النشاط في الحكايات الشعبية 14% فقط، وربما يرجع ذلك إلى أن هذا النشاط عادة ما يرتبط بالزراعة ولا ينفصل عنها، كذلك فإن راعي الأغنام حظي بـ8.8% من البطولة في الحكايات الشعبية.

وعلى الرغم من أن الرعي يعتبر ضمن النشاطات الاقتصادية التي يعتمد عليها مجتمع أهل نجد، إلّا أن سبب تدني نسبة التكرار قد تعود للسبب نفسه الذي ذكرناه سابقًا، حيث إن الحكايات قد تمحورت حول أبطال لهم فاعلية أكبر في مجرى الأحداث اليومية، وكذلك كان الحال بالنسبة للأبطال العاملين بالاحتطاب والمشتغلين بالطب الشعبي والأجراء والعبيد وعابري السبيل.

هذا وقد يُلاحظ أن 8.8% من أبطال الحكايات الشعبية من قطاع الطرق.

وقد كانت حياة السواد الأعظم من سكان نجد مرتبطة بنوعين من النشاط الاقتصادي هما الزراعة الإروائية في الواحات، والرعي البدوي، وكانوا يعتمدون على البغال والحمير والجمال في جلب الماء ورفعه من الآبار.

وكانت زراعة النخيل هي الزراعة الرئيسة لمنطقة نجد، حيث يعتمد السكان على محصول التمر كوجبة رئيسة في غذائهم اليومي إلى جانب اللبن أو الزبد، وتأتي بعد ذلك المحصولات الأخرى مثل الدخن والشعير والقمح، وكانوا يزرعون أيضًا البرسيم وهو غذاء الماشية، ولم يعرف عن منطقة نجد إنتاجها للفاكهة[1].

ويأتي الرعي البدوي في المرتبة الثانية لنشاط سكان نجد الاقتصادي حيث يعمل البدو القحّ ـ وهم من القبائل العربية البدوية غير المستقرة ـ برعي الإبل، ويكون لبنها الطازج أو المخمر والزبد طعام البدوي لأسابيع عديدة، وأحيانًا لحم الناقة إذا ذبحت لمناسبة ما، ويكون شحمها ولحمها غذاءهم، ووبرها وجلدها كساء لهم[2].

وكانت حياة الرعي شديدة القسوة حتى على الحيوانات نفسها، ففي الشتاء القارس يشتد البرد فتهلك الإبل وتجوع الماشية وتجف ضروع النوق، وفي الصيف يصبح الأمر أشد قسوة. فبالإضافة إلى المخاطر التي تتربص بالرعاة من نهب وسلب يأتي نفاد احتياطات

(1) العثيمين، عبدالله، مرجع سابق.
(2) فاسلييف، مرجع سابق، 29.

البدوي من زاده حتى التمر والحبوب، مما يجعله يعتمد على أعشاب الصحراء النادرة وثمارها البرية، وقد يهلك من الجوع لأن رعي الإبل كان يستمر شهورًا طويلة يصل فيها الرعاة إلى بلاد وهران في العراق... حيث يبتعدون عن مناطق الاستقرار وتنقطع صلتهم بها، ثم يعودون في موسم العودة ويلتئم شمل العشيرة التي تقطن عادة بجانب الآبار[1]. أما الرعاة الذين يمارسون تربية الأغنام والماعز فلم تكن لديهم إمكانية كبيرة للترحال في الأماكن الخالية من المياه، لذا لم يتجاوز ترحالهم مسافات قريبة من مصادر المياه، وفي شهور الزراعة يهتمون بنخيلهم حيث تعتبر الزراعة عملًا مشتركًا مع رعاية الضأن، ويرجح البعض سبب ذلك التنقل بين نشاطي الزراعة والرعي إلى أن سكان القرى النجدية كانوا متمسكين بحياة البداوة وعاداتهم وتقاليدهم القديمة، مما يدفعهم إلى عدم الاستجابة الكلية لحياة الاستقرار، فتراهم في الربيع يترحلون بقطعانهم وخيولهم في أنحاء البادية ويعيشون في بيوت الشعر، كما أننا نجد عائلات بدوية ترحل فصولًا كاملة في السنة ثم تعود إلى بساتينها وحقولها التي تفلحها بنفسها[2].

ولقد ظهرت في نجد جماعة من التجار العقيلات، ومعظمهم من أهل القصيم الذين كانوا يتاجرون بالإبل، ويصدرونها إلى الشام ومصر والسودان، ويوردون من هناك البن والتوابل والأرز والأسلحة التي يحتاجها البدو، حيث لم يكن الأرز والبن والتوابل بضائع معروفة لدى سكان نجد. ومن أشهر تلك الأسر التي تنتمي إلى العقيلات

(1) الصويان، سعد، **دراسة اللهجات الحديثة**، مرجع سابق.

(2) فاسلييف، مرجع سابق.

أسرة ابن بسام[1]. ويذكر موزال أن هذه الأسرة عريقة في التجارة وكانت تمتلك بيوتًا تجارية في البصرة وبومبي والطائف والقاهرة ودمشق، وكانوا يمدون البدو بالأسلحة وليس هناك مستوطنة كبيرة في بلاد العرب الداخلية إلّا كان فيها وكيل لابن بسام[2].

ونجد أن واحدة من الحكايات وهي حكاية (أبو عباءة مع ابن بسام) تذكر ابن بسام كتاجر نجدي كبير يقيم بين نجد والهند ويعمل بتصدير الأرز إلى نجد.

وفي حين نجد تعدد المهن التي يعمل بها الرجال في مجتمع نجد أن الحكايات لم تذكر لنا أي مهنة للمرأة خارج البيت.. فقد بلغت نسبة النساء بطلات الحكايات اللواتي يعملن ربات بيوت 75.8%، وهذا يشير إلى أن المرأة لم تكن تمارس نشاطًا تجاريًا أو زراعيًا خارج البيت.. وإن كانت المرأة تساهم في الزراعة فإن مساهمتها محدودة للغاية (1.8%) وقد وضح هذا في إحدى الحكايات التي كانت المرأة تعمل كمساعدة في الحقل، وذلك في مواسم الزراعة فقط ولم يكن ذلك كعمل مستقل.

كذلك نجد أن نسبة العبيد من النساء بلغت 10.5% وهي نسبة أعلى من نسبة العبيد من الرجال التي لم تتعدَّ 3.5% فقط، وربما يعود ذلك إلى أن مجتمع نجد لا يفضل أن يعمل العبد من الرجال في البيوت لأن اختلاط النساء بالرجال يعد أمرًا مخالفًا لقيم وتقاليد مجتمع نجد.

(1) الظاهري، أبو عبد الرحمن بن عقيل، مرجع سابق، 213 ـ 219.
(2) موزال، مرجع سابق، 774.

توزيع الحكايات الشعبية وفقًا لمهنة البطلات من النساء

تذكر الحكايات أن أغلب النساء التي احتلّت مرتبة ربة بيت بلغت 91.6%. بينما قامت المرأة برعي الغنم ما نسبته 27.7% وكانت عبدة مملوكة بنسبة 13.8%. بينما ورد عملها كخادمة بنسبة 5.5%، وتعمل في الحقل بالزراعة بنسبة 2.7%، كما عملت بائعة بنسبة 2.7%. ولم يرد ذكر لعمل المرأة في ما نسبته 52% من الحكايات، وربما يعود السبب إلى أنها لم تكن تعمل خارج المنزل في أي مهنة، وقد نجد أن النسبة هنا تجاوزت 100% لأننا نتحدث عن أكثر من شخصية في الحكاية.

7ـ سمات وخصائص البطل الرئيس للحكاية

حين نتتبع السمات الشخصية التي تصورها الحكايات الشعبية والتي يتسم بها الرجل في مجتمع نجد، فإننا سنجد أن الحكايات قد ركزت على الصفات الإيجابية مثل الشجاعة والسيطرة على الأمور، تليها الحكمة في المرتبة الثانية فالكفاح والصبر فالكرم.

في حين نجد أن السمات السلبية دارت حول الظلم والخداع والحذر والخبث والخيانة. أما طول اللسان واللامبالاة والحمق فقد كانت نسبتها متدنية... وقد يعود ذلك من وجهة نظري إلى أن الحكايات الشعبية كعمل أدبي تحمل مضمونًا توجيهيًا وتربويًا يحاول تعزيز الصفات الإيجابية والتأكيد عليها. في حين تحمل في الجانب الآخر تهميشًا وتقليلًا من السمات السلبية والحث على الترفع عنها، وهي حين تحث على الشجاعة فهي بالمقابل تستنكر الجبن. وقد بلغت نسبة تكرار هذه الصفة في الحكايات 35% وهي الأعلى تقريبًا مع الصرامة والحسم حيث بلغت 36%. فيما بلغت نسبة قيمة الحكمة

33.3% والتجبر 28% والصبر أقلها بلغت 15.8%، فيما بلغت نسبة تكرار صفه الرحمة 3.5%، فالصبر والرحمة هي من صفات النساء المحمودة لا من صفات الرجل، فيما نجد أن الصفات السلبية التي ظهر بها الرجل كانت متدنية جدًّا لأنه لم يكن من المحمود أن يظهر بها الرجل، ولو ظهرت في الحكاية فإنها تظهر في سياق السخرية والتقريع. وقد كانت النسب متقاربة حيث بلغ تكرار صفة الظلم 22.8% للرجل الظالم والمتشكك، بينما لم تتكرر صفة المخادع إلّا بنسبة 5.3% والحماقة 3.3% ونفسها لسلاطة اللسان والسرقة.

وقد كانت الشجاعة أمرًا مرغوبًا فيه بشدة لاتصاف طبيعة نجد الصحراوية بحتمية الغزو التي كانت سائدة آنذاك، لذلك كان على الإنسان أن يكون شجاعًا مقدامًا ليدافع عن نفسه وأهله وماشيته، وقد أكدت القبيلة والأسرة النجدية على علوّ شأن الفارس الشجاع، ووضعته في مرتبة عليا بين أقرانه والفخر به، كما أنه كان مثالًا لفخر أبنائه لأنهم أبناء فارس شجاع.

أما الجبان فليس له في البادية حق الحياة، وإن قدر له العيش فيها فهو مهان محتقر دائمًا، وعرضه للهزء والسخرية.

وجُبل أهل نجد على حب الحرية، باختلاف التعبير عنها لدى البدو والحضر، وتجلّت الحرية لدى البدو بعدم الاستقرار في مكان واحد، ولدى الحضر بحب المكان الفسيح غير المسقوف، والجلوس في البساتين والتجول في الحارات.. وقد كان الشيوخ من سكان نجد يتخذون منعطفًا في الطريق مجلسًا مفضلًا لهم.

كذلك عرف أهل نجد بحسن الضيافة، ويختص بهذه المهمة الشيخ أو أمير البلدة، وإذا غاب، فحيثما حل الضيف كانت بيوت الحي مضايف له[1].

سمات الأنثى في الحكايات الشعبية

وإذا نظرنا إلى سمات الأنثى في الحكايات الشعبية لوجدنا أنها ميزت بين السمات الإيجابية التي وصفت بها الأنثى في المجتمع النجدي فاحتل وصفها بالمطيعة أعلى النسب حيث بلغت 44.8% ثم تلتها مباشرة بالعاطفية 41.4% ثم مضحية 37.2% ثم صفة صبورة بنسبة 37.2% ثم خجولة 30.2%، وهي صفات يحبّذ أن تكون عليها المرأة في مجتمع نجد، بينما لم تصل نسبة تكرار صفة حكيمة للمرأة سوى أدنى نسبة حيث بلغت 6.9% أما صفة ذكية فقد بلغت 9.3%.

وقد احتلت سمة الاحتيال التي وصفت بها الحكايات الأنثى في معرض الصفات السلبية النسبة الأعلى في التكرارات حيث بلغت 72%، وحيث إن الحيلة هي الطريقة التي تلتمسها المرأة في مجتمع نجد لتصل إلى مآربها، والحيلة هنا ليست سمة إيجابية بقدر ما هي سمة سلبية حيث إن الضعيف هو من يحتال للوصول إلى أهدافه، غير أن الحكايات الشعبية وصفت المرأة أيضًا أنها ضعيفة بنسبة 51.1% وحقودة بنسبة 39.5% ومتسلطة بنسبة 11.6% وسليطة اللسان 6.9%.

من الملاحظ هنا أنه في بعض الأحيان تكون النسبة لا تساوي 100% لأن أكثر من سمة تكررت في أكثر من حكاية.

---

(1) خزعل، حسين، تاريخ الجزيرة العربية في عصر الشيخ محمد بن عبد الوهاب، القاهرة، مكتبة الهلال، ب ت، ص 18.

الفصل الرابع

الأدوار والمكانات في مجتمع نجد

يعد مفهوم الدور والمكانة من المفاهيم الأساسية في دراسة المجتمع سوسيولوجيًا، فالعلاقات الاجتماعية داخل المجتمع الإنساني، تخضع لنظام داخلي تحدده طبيعة أدوار ومكانات الأشخاص في هذا المجتمع.

والدور والمكانة وجهان لمعنى واحد، فالدور هو السلوك الذي تحتمه المكانة الاجتماعية(1)، وهذه المكانة الاجتماعية يترتب عليها واجبات ومسؤوليات وامتيازات، وهذه الواجبات والامتيازات هي ما يعرف في علم الاجتماع بالدور ROLE ويظهر هذا المعنى في العلاقات المباشرة داخل الأسرة التي تقوم على الدور والمركز أو المكانة، مثل دور الأب ودور الأم، علاقة الأب بالابن، أو الزوج بالزوجة. وقد يلعب الفرد أكثر من دور في المجتمع كما قد يشغل أكثر من مركز، فالرجل هو أب داخل الأسرة ومزارع في حقله، وهو ابن لوالدين في الوقت نفسه. ويتحدد الدور والمكانة على أساس

(1) حجازي، فؤاد، البناء الاجتماعي، القاهرة، دار غريب، 1982، ص 50، 282.

النظم الاجتماعية والنشاط الاقتصادي للأفراد وموقعهم الطبقي في المجتمع، وكذلك تبعًا للسن والجنس ـ ولكل دور رموز تدل عليه، وتحدد مكانة صاحبه، دون أن نغفل هنا إمكانية تداخل الأدوار ومراكز الأفراد في المجتمع.

وللنظم الاجتماعية علاقة مباشرة ومؤثرة في الدور والمكانة من خلال مجموعة العلاقات الاجتماعية ذات التأثير المباشر في الدور مثل القرابة والأسرة على سبيل المثال، فعند استخدامنا لمصطلح يدل على القرابة لتحديد دور الأب مثلًا نتوقع أنماط سلوك من الأب وتحديدًا لمكانته داخل الأسرة ومكانته خارج الأسرة، وما يترتب على ذلك من حقوق وواجبات وامتيازات في المكانتين.

كذلك فإن المهنة والثروة والملكية متغيرات محددة لدور الفرد ومكانته في المجتمع إذ ثمة مهن تحظى بتقدير عالٍ مثل التجارة، فيما لا تحظى مهن أخرى بأي تقدير وينظر إليها على أنها مهن متواضعة، بسبب دخلها المادي الذي لا يكفل لأصحابها غير الكفاف.

كذلك فإن الطبقة الاجتماعية من المتغيرات المحددة لدور الأفراد ومكانتهم في المجتمع، وذلك مما يشير إليه «أبو علية» عندما يذكر أن مجتمع نجد كان يسوده ثلاث تقسيمات طبقية هي:

الطبقية القبلية، وتتسم هذه الطبقة بسمتي التحجر والتعصب، وذلك أن الأفراد الذين ينتمون إلى قبيلة معروفة يتمتعون بامتيازات تخولهم حق الإدارة والمشيخة والفروسية والمشاركة في الحرب. في حين لا يستطيع أفراد ينتمون إلى قبيلة غير معروفة التمتع بكل هذه الامتيازات، حتى لا يستطيع الفرد الذي لا ينتمي لقبيلة غير

معروفة الزواج من امرأة تنتمي إلى قبيلة كبيرة مهما بلغ من الثراء والغنى، فأفراد القبيلة من أصل واحد ونسب واحد وغالبًا هم من جد واحد أيضًا[1].

وهنا تقسيم اجتماعي داخلي ضمن القبيلة الواحدة حيث يشكل الشيخ ووجهاء القوم في القبيلة، وكبار السن في العائلات الكبيرة وأغنياء هذه العائلات وحدة اجتماعية أولى يمكن اعتبارها الفئة الأرستقراطية في القبيلة، أما باقي أفراد القبيلة فيشكلون وحدة ثانية تأتي بعد الأولى.

أما الطبقة الاقتصادية: فهي على العكس من سابقتها، حيث تتسم بالمرونة فيستطيع الفرد الانتقال من طبقة الفقراء إلى طبقة الأثرياء وأن يحظى بامتيازاتهم فملاك الأرض وأصحاب أشجار النخيل يشكلون وحدة اجتماعية أولى، فيما يشكل السواد من سكان القرى الزراعية مجموعة من العاملين بأجور زهيدة محدودة لا تكفيهم حاجة القوت الضروري، إلّا أن الحراك الاجتماعي ممكن بين الطبقتين حيث إن عامل الحراك هنا هو الثروة وليست الوصية[2].

كما أن هناك طبقة الأحرار والعبيد حيث يتم تحديد الدور والمكانة فيها على أساس اللون والعرق، فقد عرفت المجتمعات في تلك المرحلة ما يسمى بالرزق وامتلاك العبيد المجلوبين من أفريقيا وهم الزنوج ذوو البشرة السوداء، ويباعون للأمراء وشيوخ القبائل،

(1) أبو علية، عبد الفتاح، **الإصلاح الاجتماعي في عهد الملك عبد العزيز**، مطبوعات دارة الملك عبد العزيز، الرياض، 1976م، ص 50 ـ 51.

(2) أبو علية، عبد الفتاح، مرجع سابق، 50 ـ 51.

ويتداولون ويصبح أولادهم ملكًا لسيدهم له حق بيعهم أو الاحتفاظ بهم مع عبيده، وأطفال العبيد يصاحبون أبناء عمهم (يطلقون اسم عمي على مالكهم) ويهتمون بهم وينتصرون لهم في خصوماتهم مع الأطفال الآخرين.

والجنس والسن محددان آخران لدور ومكانة أفراد أي مجتمع، حيث عرفت المجتمعات الإنسانية منذ وجودها تمايزًا بين الجنسين (الرجل والمرأة) وبين الرجال والشبان والأطفال. ويلعب تراث وقيم المجتمع السائدة الدور الرئيس في ذلك التميز، ففي كثير من المجتمعات البدائية مثلًا يمنح الوالدان وكبار السن تقديرًا خاصًّا. وتشكل بعض الرموز دلالة على الدور والمكانة. فثياب الرجل تختلف عن ثوب الفقير، كما تختلف ثياب الحر عن ثياب العبد.

أولًا ـ الأدوار الموروثة لكل من الأنثى والرجل

يلعب الجنس والسن دورين هامّين في تحديد مكانة كل من الرجل والمرأة في مجتمع نجد، وهذا ما أوضحته البيانات الكمية التي جمعت عن أدوار الجنسين في الحكايات الشعبية، حيث تبيَّن أن أغلب أدوار الذكور هي الأدوار الموروثة تبعًا للسن، فالحكايات تبرز أدوار الأب بنسبة 82.5% والزوج بنسبة 59.6%. أما الأدوار الأخرى كالابن فقد بلغت 38.5% والأخ 21% والعم بلغت أقل نسبة 1.8% فالتركيز عليهم أقل. وقد يعود سبب ارتفاع تكرارات دور الرجل في الحكايات الشعبية بنسب أعلى من المرأة إلى أن المجتمع النجدي مجتمع قبلي يعتمد على قيم الذكورة لتعزيز نظامه وقيمه حيث نجد أن النسب تنخفض عند تكرار دور الإناث في الموقع نفسه. فقد أشارت

التحليلات الكمية للأدوار بأن دور الزوجة قد تكرر بنسبة 61.4% وقد فاق بكثير دور الأم 29.8% في الحكايات الشعبية، بينما وضح التركيز على دور أخت الزوج كطرف في الصراع بين نساء الأسرة حيث بلغ نسبته 42%. وربما يرجع ذلك إلى أن الأم تحظى بمكانة فوق الصراعات ولا يسمح للزوجة المساس بها، أما المنافسة الحقيقية فتقوم بين الزوجة وأخت الزوج، والأمثلة على ذلك كثيرة حيث نجد ذلك في حكاية (أم الديبك)، (مكائد الزوجة لأقارب زوجها)، (الأم التي فرقت بين ابنها وزوجته). أما دور الابنة فقد بلغت 24%، بينما احتلت الحماة أقل التكرارات حيث بلغت 3.5% فقط.

1- دور الذكر ودور الأنثى

وتساهم الطبيعة الصحراوية لنجد التي تتطلب نشاطات صعبة وشديدة المراس مثل الحرب والصيد في تعزيز الفوارق بين أدوار ومكانات الجنسين. وبالتالي في اختلاف الدور المناط بكل منهما.

فتقوم المرأة في مجتمع نجد بكافة الأعمال المنزلية، ويعتبر العمل في البيت من مهامها وحدها دون أي مشاركة للرجل في ذلك، إذ يعد قيام الرجل بأعمال البيت أمرًا يدعو للمهانة والازدراء. والمرأة سواء كانت أمًّا أم زوجة أم ابنة تكلف بهذه المهام، فهي التي تقوم بتنظيف البيت والأثاث، وطحن الحبوب وخبز الخبز، وخض الحليب وعمل الزبد، وطبخ الأكل وجلب الماء من البئر ورعاية الغنم والإبل مثلما في حكاية (الشاب الذي لم يتزوج حتى عرف مكائد النساء)، و(الرجل المزواج)، و(المقارنة بين كريمتين).

والمرأة كأم، مسؤولة عن رعاية الأطفال والعناية بهم وبنظافتهم. كما في حكايات ابن شمسي والمرأة الذكية وشامان وعامان ومكية، وحميدان وولده مانع، شد عني شد، وغيرها من الحكايات.

وتبيِّن الحكايات الشعبية أنه يجري تقسيم الأعمال بين النساء في البيت الواحد، حيث تقوم كل امرأة بواجباتها تحت إشراف المرأة الأكبر سنًّا وهي غالبًا أم الزوج. ففي حكاية (أم الدييك) نجد أم الزوج تشرف على عمل زوجة الابن وتوجيهها، وتبيِّن الحكاية سلطتها على نساء البيت لكونها الأكبر سنًّا ولكونها الأم أيضًا، وفي حكاية (سديرة المنى) تساهم الأم في أعمال خارج المنزل، ولأن العائلة التي تتحدث عنها الحكاية من البدو الرحل فإن الأم هي التي تقوم برعاية الإبل، بينما تقوم الأخت برعاية الغنم، أما الزوجة فهي التي تعد الطعام، وتجلب الحطب والماء. ويتأكد دور الزوجة هذا في حكاية (الذي ما مر عليه يوم أقشر). حيث إن الزوجة هي التي تقوم بطبخ عشاء الضيوف، وتساهم المرأة في أعمال الفلاحة وفي البستان، وتعد هذه الأعمال من الأعمال الداخلية، حيث يلحق البستان عادة بالبيت.

على أن الحكاية تبيِّن أن مشاركة المرأة في الفلاحة هي مشاركة موسمية في أوقات الحصاد أو البذار، كما في حكاية (بنت زارع الكمون)، فالفتاة في هذه الحكاية تساعد والدها في اقتلاع الأعشاب، وتتبع ماء الساقية وتزيل الحشائش التي تعترضها.

وللمرأة دور أيضًا في العناية بنظافة أفراد العائلة، وقد وضح ذلك في حكاية (النبقات وسبع بنيات)، إذ تقوم الفتاة بتفلية رأس الغول، وهو حين يطلب ذلك منها، فإنه يدرك أنه يطلب ذلك من أنثى يتعين عليها القيام بمثل هذا الدور.

وتشير الحكاية إلى أن الأعمال التي تقوم بها المرأة واجبة عليها، مهما كان وضعها الاجتماعي. ففي حكاية (جمعان وزوجته وصديقه)، تقوم إحدى ابنتي الشيخ برعاية الغنم والأخرى برعاية الإبل. وفي حكاية (المقارنة بين كريمين) تقوم زوجة الشيخ بطبخ العشاء، وكذلك تفعل زوجتا التاجر في حكاية (التاجر مع لصوص الصحراء)، وفي أحيان نادرة تظهر الحكاية الشعبية المرأة وهي تمارس مهنة التجارة، ففي حكاية (ولد العليمي والأمير قطن بن قطن) تمارس العجوز نوعًا بسيطًا من التجارة، بقيامها ببيع السكر والشاي وبيع الحطب. بيد أن من يقوم بالاحتطاب هو الشاب «ولد العليمي» وليست المرأة. وغالبًا ما تكون التاجرة أرملة عجوز لا تجد من يعيلها، ذلك أن تلك المهنة مقصورة على الرجل في المجتمع النجدي، وغير مألوف امتهان النساء لها. حيث إن هذه المهنة تتطلب السفر والانتقال. وهو ما لا يسمح للنساء القيام به.

وقد تعمل المرأة في مهنة (الخاطبة) و(الماشطة). وفي الحكاية الشعبية فإن الخاطبة هي امرأة عجوز تتنقل بين البيوت، وتعرف أسرارها وتعيّن البنات اللواتي في سن الزواج. أما الماشطة فتقوم بها امرأة من نساء القرية أو من جواري البيت. وهذا ما ورد في حكاية (الفتاه التي اغتصبت وحملت)، وحكاية (بنت زارع الكمون) وحكايات أخرى.

وتؤكّد الحكاية الشعبية أن أعمالًا كالتجارة الكبيرة والقنص والتعليم والإمامة وممارسة الحرب هي من أعمال الرجال. وتعد أعمالًا محظورة على المرأة ممارستها. فالإمامة والقضاء مثلًا لا يقوم بهما سوى الرجال. وهذا بطبيعة الحال عائد إلى التقاليد الإسلامية التي لا تقر إمامة المرأة للرجل.

هذا ولم تحظَ المرأة في المجتمع النجدي بأي نوع من أنواع التعليم وظلت تجهل الأمور الفقهية والدينية. ومن خلال موقعها كمعالة فإن مهنة التجارة والحرف الأخرى وقعت على عائق الرجل المسؤول عن إعالة أهله وأسرته.

ويقوم الرجل في المجتمع النجدي بأعمال قاصرة عليه كالحرب والنهب والغزو والقنص وهي من أعمال الفروسية. وكذلك الدفاع عن القبيلة ورد الهجوم إذا ما تعرضت لاعتداء خارجي. وجدير بالذكر أن هذا العمل ممنوع على العبيد من الرجال. وتظهر الحكاية الشعبية بمثابة مميزات للرجولة، فجلال في حكاية (جهم وجلال)، و(قريع) في حكاية (قريع ومرت أبوه)، ومحمد في حكاية «محمد بن هجرس»، قاموا بأعمال بطولية جعلت من سائس الخيل «جلال» فارسًا مرموقًا واعتبر من رجال القبيلة.

وكذلك قريع الذي برز من خلال عمله البطولي وفاز بالزواج من ابنة الشيخ، أما محمد بن هجرس فقد نال حب الناس واختيارهم له شيخًا بسبب شجاعته وفروسيته.

وتظهر الحكايات الشعبية أن الرجل يقوم بالمهام التي تتطلب قوة جسدية أو نفسية مثل الاحتطاب. وفي حكايات عديدة نجد أن الرجل الفقير والعبد هما من يقوم بالاحتطاب كما في حكاية «جهم وجلال»، و«الفتاة الوحيدة مع جار والدها»، وحكاية الأخوين «الغني والفقير»، وتتحدث الحكاية الشعبية عن ممارسة الرجل لمهنة الطب الشعبي، والتي تتطلب من المعالج الشعبي التنقل، أو البحث عن الأعشاب وجمعها، والتتلمذ على يد من سبقوه. كما أن مهنة المعالج الشعبي تعتمد على قراءة القرآن وكتابة الآيات القرآنية، والرجل وحده هو الذي

يستطيع ذلك، حسب ما يظهر في الحكايات الشعبية النجدية. وهذا ما جاء في«جويرية وأخيه»، «عويد الستاد»، «ما جاء في خد رمانة».

والرجل هو المسؤول داخل العائلة عن إعالة أسرته وتوفير الطعام لها، وذبح الخراف للضيوف واستقبالهم، والرجل سواء كان مضيفًا أم ضيفًا هو الذي يقوم بإعداد القهوة، ولا يعتبر إعداد القهوة عملًا من أعمال النساء. ولا يشارك الرجل بأي عمل من الأعمال التي تقوم بها المرأة التي ساد العرف على اعتبارها خاصة بالنساء.

وتوضح الحكاية الشعبية أن المرأة لا تشارك الرجال في الأكل إيثارًا لهم وتقديرًا لمكانتهم التي تعلو فوق مكانة المرأة، ففي حكاية (طعم الحكاكة بالقدر) نجد الأب وابنه يجلسان إلى الطعام، والمرأة تتناول طعامها بعد أن ينتهي الرجال من طعامهم. وفي معظم الحكايات نجد الرجال يشتركون مع الضيوف بالطعام بينما يأكل النساء وحدهن، كما في حكاية (الذي ما مر عليه يوم أقشر)، و(محمد بن هجرس عندما جلا عن قبيلته)، و(من مكائد الزوجة لأقارب زوجها).

فالصغير يقبِّل رأس الكبير احترامًا وتقديرًا له. حسب ما تبينه لنا الحكايات الشعبية، والتي تعطي للأطفال مكانة متدنية كما في حكاية (أهل الغيبة)، حيث يحضر العريس الهدايا للكبار ويترك الصغار مما يؤدي إلى غضبهم، وغالبًا ما تؤكد الحكايات الشعبية على أهمية احترام الأكبر سنًا والاستماع لرأيه، كما تظهر أن كبير السن يحتل مكانة ودورًا بارزين في المجتمع، كما أن كبر السن مضافًا إلى الثروة يعني مكانة مضاعفة. فإن كبر السن مضافًا إلى السلطة يقود إلى المكانة ذاتها.

وفي المقابل نجد في حكاية (راعي الغنم) أن الأم تقبِّل رأس ابنها كناية عن التقدير والاحترام، فهي الأكبر سنًّا ولكنه الابن الأكبر والرجل الأول في الأسرة. وهذا يعني أن مكانة الرجل متقدمة على الدور الذي يلعبه السن في تحديد المكانات والأدوار.

2ـ مكانة الأنثى في المجتمع النجدي

تصور الحكاية الشعبية النجدية، المرأة في مكانة أدنى من الرجال في السلم الاجتماعي، وهذا ما يبدو جليًّا في حكايات كثيرة، منها حكاية (حميدان وولده مانع)، ففي هذه الحكاية لا يجوز لزوجة الأمير أن تتدخل في شؤون الرجال، رغم أن الحكاية تبيِّن أن زوجها يحبها كثيرًا ويلبي لها كل ما تطلبه، عدا تلك الأمور التي تخص الرجال، فحين حاولت أن تشفع للشاعر حميدان وتطلب السماح له من زوجها الأمير، لم تستطع ذلك إلّا عن طريق الحيلة.

وفي حكاية (شور حمدة على منديل) ثمة تأكيد على أن الاستماع إلى مشورة النساء يؤدي إلى الخسارة والندم، إذ أشارت «حمدة» على زوجها أن يحلق لحيته ـ وهو أمر غير مرغوب فيه مجتمع نجد ـ ولم ينل زوجها من الاستماع إلى رأيها سوى الخسارة والمهانة. وفي حكاية (العقول المتشابهة) تراجع الأمير، عن قتل الفلاح حين شبه الفلاح حكم الأمير بعقل زوجته فأنف الأمير أن يشبه عقله بعقل النساء، وسامح الفلاح على عدم جلب العنب في فصل الشتاء.

وتعتبر الحكاية الشعبية أنه من العار أن تهزم الفارس امرأة، كما في حكاية محمد بن هجرس، حين تفوقت الشابة البدوية على الشاب محمد بن هجرس فهزمته وألحقت به العار.

ومع أن الحكايات الشعبية تؤكد على صفات التضحية والإيثار والصبر والعفة عندما تتحدث عن المرأة الأم، وعلى الصبر والتسامح وإيثار أخوتها على نفسها عند الحديث عن صورة المرأة الأخت، وتهتم بإبراز صفات الجمال والانتساب إلى أصل معروف، والذكاء وحسن التدبير وإجادة تدبير شؤون المنزل، ورعاية الأطفال عندما تصف المرأة الزوجة، إلّا أن قيمة الأنوثة عندما يرزق الرجال بفتاة هي كناية عن البلاء في الحكاية الشعبية التي تعتبر أن (من المصائب التي قد تحل على الإنسان، أن يرزقه الله بإناث كثيرات). ففي حكاية الأخ الغني والأخ الفقير مثلًا، نجد الغني والدًا لطفل ذكر، بينما الفقير أب لسبع بنات، في إشارة إلى زيادة حظه العاثر.

وتميل الحكاية الشعبية إلى تصوير المرأة بأنها أضعف جسديًّا من الرجل وأنها مغلوبة على أمرها، كما جاء في حكاية (الفتاة التي اغتصبت وحملت)، حيث قام أحد الغرباء باغتصاب الفتاة التي لم يكن لها يد أو حيلة في ذلك. ومنذ أن حملت خافت ألّا يصدق قصتها أحد، وأن يساء الظن بها وتعاقب على ذنب لم ترتكبه.

وفي حكاية (بنت زارع الكمون) تظهر المرأة ضعيفة ويمكن التغرير بها وأن الرجل يستطيع أن ينال منها ما يشاء، فعندما وثقت الفتاة بجارتها العجوز، قامت العجوز بتمكين الشاب من غرضه غير النبيل، دون أن تشعر الفتاة بأي شيء.

وفي المقابل، تبدو المرأة في الحكاية الشعبية رغم ضعفها الجسدي، قادرة باستمرار على الوصول إلى ما تريد عن طريق الحيلة، بل إن الحكايات تشير إلى أن كيد النساء عظيم، ويوقع أعظم

الرجال في مآزق كبيرة. ففي حكاية (كيدهن ضعيف) نجد المرأة تثأر من تاجر، أصر على إهانة النساء بوضع عبارة في متجره تقول «كيدهن ضعيف» متحدِّيًا بذلك عظم كيد المرأة، فاحتالت عليه هذه المرأة وزوجته ابنة القاضي الكسيحة، وهي تؤكد عليه أن لا يصدق القاضي مهما قال إن ابنته لا تصلح للزواج، وإمعانًا في التأكيد على دهاء المرأة، تقوم هذه المرأة نفسها عن طريق الحيلة مرة أخرى بتخليص التاجر من ورطته بالزواج من ابنة القاضي الكسيحة، وتدله على كيفية استرجاع مهره، فقد أمرته أن يقف أمام المسجد بعد صلاة الجمعة حاملًا أدوات الحجامة والفصد ويدعي أمام والد زوجته القاضي أنه سيعود إلى ممارسة مهنة أجداده بعد أن خسر ثروته بسبب زواجه من ابنته، فيسارع القاضي إلى التخلص من هذه المصاهرة التي تجلب العار ويرد إلى التاجر جميع نقوده.

أما حكاية «الرجل الذي لم يتزوج حتى عرف مكائد النساء»، فتستقبل الزوجة رجلًا غريبًا وتسهر معه، موهمة زوجها بأنه أخوها المغترب العائد، ولم يشك الزوج بحيلة زوجته لأنها من قرية أخرى، وفي الليلة التالية توهم الزوج بأنها سهرت طوال الليل تطحن الحنطة وفاء لنذر نذرته بينما كانت تقضي الليل مع الغريب. ولا يفوت الحكاية أن تمعن في التأكيد على دهاء المرأة حين تبين لنا كيف أن الزوجة ذاتها كانت قد أوقعت الغريب في حبائلها، بأن جمعت الناس عليه وهددته بأنها ستقول أمامهم إنه حاول الاعتداء عليها إذا لم يمكنها من نفسه.

وفي ثنايا الحكاية إشارة واضحة إلى عدم الوثوق بالمرأة، وهذا ما نلحظه في حكايات أخرى كثيرة تصور المرأة غادرة، وكل سلوك من قبلها يستدعي الريبة والشك، وتتردد كثيرًا صورة المرأة في

الحكاية الشعبية كخائنة في كل المواقع. ففي حكاية المرأة (الأرملة وذكر العصافير) نجد الأم تبالغ كثيرًا في ادعاء التدين، فتدعي أمام ابنها أن ذكور العصافير المتجمعة حول السدرة في حوض البيت تسترق النظر إلى عورتها بينما هي تتوضأ لتدفع ابنها إلى قطع السدرة التي يتجمع تحتها عدد من كبار السن من الرجال الذين يحول وجودهم دون تمكن عشيقها من الدخول إليها.

وفي حكاية (سديرة المنى) تطلب المرأة من شجرة السدر أن يعمي الله زوجها لتتمكن من رؤية عشيقها دون خوف أو حذر. فتعد طعامًا مكونًا من خبز وسمن وبهار كما أمرتها شجرة السدر ليعمى.

وطالما الحالة تلك، فلا بدَّ أن الحكاية الشعبية ستجعل من الفتاة دائمًا موضع قلق وريبة من أهلها، فالأهل في هذه الحكايات يسارعون إلى تزويج بناتهم خوفًا من وقوعهن في فعل مشين يجلب العار إلى العائلة. ولا يفوت الحكاية الإشارة إلى أن المرأة تجلب العار، ليس فقط إلى زوجها، بل إلى أهلها، فنجد الأهل هم الذين يثأرون لشرفهم بمعاقبة الفتاة. بينما تنحصر مهمة الزوج في معاقبة غريمه العشيق. هذا ما تورده مثلًا حكاية (سديرة المنى) فالزوج يذبح العشيق بعد أن ضبطه مع زوجته، ويحمل رقبته إلى أهلها ليدلل على خيانة ابنتهم، وعندما يرى الأهل ذلك، يأخذها كبيرهم بعيدًا ويقتلها.

والأخت الغادرة في حكاية (الولد البار بأمه) تهرب مع رجل غريب جالبة العار لأخيها، وهنا تصور الحكاية الأخت منحرفة وأنانية وقاسية القلب، لا تتوانى عن قتل أخيها ـ حيث هم بقتل الغريب الذي اعتدى على شرفه ـ دفاعًا عن عشيقها.

والمرأة تقتل إذا كانت أختًا لغسل عارها، وتعاد إلى أهلها إذا كانت زوجة ليتولوا عقابها. أما إذا كانت أمًّا فلم تشر الحكايات إلى أن الابن يعاقب والدته، كما في حكايتي (الأرملة وذكر العصافير) و(سديرة المنى). فالابن يهرب فقط خارج القرية خزيًا وعارًا من فعلة أمه. وذلك لما للأم من مكانة عالية وتقدير تحرص الحكاية الشعبية عادة على تأكيده.

والمرأة أيضًا سبب للبلاء الذي قد يعيق الرجل، كما يظهر في الحكاية الشعبية، فهي توقع بين الأخ وأخته كما في حكاية «الزوجة التي تكيد لأقارب زوجها» وفي هذه الحكاية تقوم الزوجة بإيهام زوجها بأن أخته على علاقة غير شرعية مع أحد الرجال، بأن تلبس ثياب رجل، وتجعل الناس يشاهدونها وهي تدخل بمظهرها هذا على أخت زوجها في غيابه. ولولا هروب الفتاة وسعيها إلى تبرئة نفسها لكان أخوها قد نجح في قتلها.

وهذا السلوك يتكرر في حكاية الأم التي فرقت بين ابنها وزوجته. وأكثر صور المرأة شرًّا وقسوة في الحكاية الشعبية هي صورة زوجة الأب، التي تعمل على قتل أبناء زوجها في حكاية (جويرية وأخيه)، وتحاول قتل ابن زوجها بالسم في حكاية (قريع ومرت أبوه).

أما صاحبة المكائد الكبيرة فهي المرأة العجوز، التي ترد صورتها دائمًا في الحكايات الشعبية كامرأة قادرة على أن توصل الرجال إلى ما يريدونه من النساء، ففي حكاية (بنت زارع الكمون) تمكن العجوز الشاب من نيل غرضه من ابنة زارع الكمون بحيلة

تستدرج فيها الفتاة إلى بيتها، وفي حكاية (ولد العليمي والأمير قطن ابن قطن)، تعرض العجوز على الأمير فتاة حسب المواصفات التي يطلبها، رغم أن هذه الفتاة متزوجة، وتستخدم العجوز حيلتها لتمكنه من رؤية الفتاة، وتخطط لزواج المرأة المتزوجة من زوجها.

والمرأة في حكايات أخرى تظهر في صورة القادرة على الإتيان بكل أنواع الشرور مهما بلغت فداحتها.

كما أن خطأ المرأة لا يغتفر على عكس الرجل، كما في حكاية (الرجل المزواج) حيث إن الرجل المتزوج يكون له عشيقة، لكنه عندما يكتشف أن زوجته تحمل وتلد وهو بعيد عنها يغضب ويشك في شرفها، ويتضح في نهاية الأمر أن الزوجة نفسها كانت هي تلك العشيقة وإن لم يتعرف عليها وأنها تحايلت عليه لأنه طلب منها أن تنجب له ولدًا ذكرًا دون أن يقترب منها (انظر حكاية الرجل المزواج).

ولا تستطيع المرأة حسبما تقدمها الحكاية الشعبية أن تعرف أو أن تسعى إلى تغيير واقعها، كما يفعل الرجل، مهما ضاق عليها العيش وبلغت قسوة من يقوم على رعايتها. ففي حكاية (الشابان الهاربان)، نجد أن الشاب يستطيع الهرب من قريته عندما لم يعد راغبًا بالعيش فيها، بينما المرأة تبقى في القرية تتجرع مرارة الصبر منتظرة الفرج لأن هربها سيكون مدعاة للريبة وسوء الظن بها، وسيلحق الأذى بسمعتها بين الناس، الأمر ذاته الذي نجده في حكاية (القطية)، حيث لم تجد الفتاة اليتيمة ما تفعله بعد أن ضاقت عليها حياتها في ظل قسوة زوجة أبيها إلّا انتظار زوج يخلصها من ذلك الجحيم.

ثانيًا ـ دور المرأة والرجل كزوجين

الزواج واحد من أهم النظم الاجتماعية وأقدمها، ومن خلاله تتشكل النواة الأولى الرئيسة للمجتمع الإنساني (الأسرة)، كما يعد من الأحداث المهمة في حياة الفرد الذي يدخل من خلاله مرحلة جديدة لها من الأدوار والأنماط ما يميزها عن المراحل السابقة، فهو يؤدي إلى خلق أنواع جديدة من العلاقات الاجتماعية أو تقوية علاقات قائمة تتجاوز الزوجين الجديدين إلى أسرهم[1]. ويأخذ مفهوم الزواج في علم الاجتماع معنى مقاربًا مع مفهوم الأسرة، وقد تستخدم المصطلحات في بعض الدراسات على أنهما مفهوم واحد، بينما يجد البعض أن الزواج اعتبار أو شرط أولي لقيام الأسرة، فإن البعض يرى أن الأسرة هي مجموعة المكانات والأدوار المكتسبة عن طريق الزواج[2]، بدون هذه الشريعة لكانت نتيجته وخيمة على الطرفين الذكر والأنثى. كما أنه حماية للذرية ليولدوا في جو شرعي صحيح من خلال اتصال مبني على الإيجاب والقبول من الفرد والعرف العام[3]. وللزواج في المجتمع العربي اعتبار مقدس ينظر إليه الناس على أنه نظام دعا إليه الدين والقرآن الكريم في المجتمعات الإسلامية، كما أنه اعتبار اجتماعي فهو يعني مجموعة الالتزامات الاجتماعية.

والقيمة الاجتماعية الأولى للزواج هي في المحافظة على الاحترام الاجتماعي والامتثال لرغبات الأقارب والمجتمع المحلي.

(1) العبيدي، محمد، **الحكايات الشعبية الفلسطينية**، سوريا، دارة الثقافة 1992: 7.

(2) الخولي، سناء، **السكندرية**، دار المعرفة الجامعية، 1983: 56.

(3) العبادي، أحمد، **مقدمة لدراسة العشائر الأردنية**، دار الثقافة والفنون، 1984، ط 1: 107.

وفي سياق هذا المعنى سنرى ـ في تحليلنا للحكاية الشعبية ـ أهمية آراء الناس ومدى قوة سلطتهم في الزواج، كذلك فإن أي انحراف عن مثل وقيم الزواج يعد أمرًا مرفوضًا، لأن الأسرة والأقارب وغيرهم يدينون ذلك ولا يوافقون عليه، كما أن الطلاق هو أمر شائن يلحق الضرر بالمرأة ويدعو لتساؤل الناس وريبتهم[1]. ووفق هذه المحددات نستطيع من خلال الحكاية الشعبية عرض مفهوم طبيعة الدور والمكانة اللذين يحددهما ويمنحهما الزواج للأفراد.

1 ـ الزواج في المجتمع النجدي وأثره في تحديد دور ومكانة الشاب والفتاة

يمثل الزواج في مجتمع نجد، كما تقدمه الحكاية الشعبية، عنوانًا لدور ومكانة جديدة للأفراد في المجتمع، فمن خلاله يتحملون المسؤولية عن أنفسهم وعن أسرهم وترتب عليهم التبعات الاجتماعية والاقتصادية والنفسية لذلك. فالزواج يعني تشكيل وحدة اجتماعية جديدة. تقوم فيها المرأة المتزوجة بأعباء البيت من طحن الحنطة والشعير وإعداد الخبز والطعام وجلب الماء من البئر، فيما يقوم الأطفال المتحصلين من الزواج بالمساهمة بأدوار هامة في النشاطات المتعددة التي تحتاجها الأسرة في حياتها اليومية. كما أن الزواج يشكل ضمانة لاستقامة الشاب واعتراف المجتمع بأنه صار رجلًا ناضجًا متحملًا للمسؤولية، فالآباء يحرصون على تزويج أبنائهم الذكور حالما يبلغون سن الحلم، «ففي حكاية الشاب الذي لم يتزوج حتى يعرف مكائد النساء، يحرص الأب الذي كان تاجرًا

(1) الخولي، مرجع سابق 57.

على أن يزوج ابنه لأن الزواج سيصرفه عن النزوات التي يتعرض لها الشباب في سنه، حيث كان الابن يرافق أصدقاء السوء ويبذر نقوده معهم، كما أن الزواج سيضمن استقامة ابن التاجر وتحمله المسؤولية ويجعله رجلًا لممارسة التجارة. وفي حكاية «الأب الذي أوصى ابنه ألّا يتزوج إلّا بكرًا» يحرص الأب على زواج ابنه، وفي كثير من الحكايات الأخرى يحث أحد الوالدين أبناءهم على الزواج المبكر. كما في حكاية (الشاب سبتي مع الفتاة البدوية)، و(ولد العليمي والأمير قطن بن قطن)، و(شاب لم يتزوج حتى عرف مكائد النساء)، و(القطية)، و(أخاف أنه هدانا).

أما زواج الفتاة، فإنه يدعو لفرح الأسرة في المجتمع النجدي، حيث تنتقل الفتاة بعد زواجها إلى عاتق زوجها، ويخف عبؤها الاقتصادي والاجتماعي عن كاهل الأهل. وتبين لنا الحكاية الشعبية قلق الأهل إذا ما تأخر زواج الفتاة عن سن معينة (12 ـ 16 سنة) حسب ما يورد العبيدي وخليفة[1]. وذلك كما في حكاية «الولد البار بأمه»، و«الأم التي فرقت بين ولدها وزوجته» بحيث يشعر الأخ والأم بالقلق بسبب عدم تقدم خطّاب لابنتهم. وفي الواقع فإن هذا عائد إلى المفهوم السائد عن كون الفتاة هي شرف العائلة وخوف الأهل من وقوعها في خطأ مشين يجلب لهم الذل والعار، (الولد البار بأمه)، و(الفتاة الوحيدة مع جار والدها)، و(الفتاة التي اغتصبت وحملت).

من جهتها تنظر الفتاة إلى الزواج كحلم يساويها بالنساء الأخريات ويشعرها بأنها امرأة مرغوبة وصالحة، يظهر ذلك في حكاية (دويد أم الذبان) (والقطية).

(1) العبيدي، مرجع سابق.

وفي أحيان أخرى يكون الزواج بالنسبة للفتاة خلاصًا وراحة ترى فيه انتقالًا من شقاء أسري تعيشه إلى حياة رحبة. لا سيما إذا كانت تحت رعاية زوجة أب قاسية كما في حكاية (القطية) التي تصور الفتاة اليتيمة فاطمة تعاني من قسوة أبيها وتنظر إلى الخلاص في شخص الخاطب الذي تأخر ولم يأت بعد.

2ـ أهداف الزواج

يكتسب الزواج في مجتمع نجد أهمية كبيرة مما يجعله موضعًا هامًا للجميع يتدخل فيه الأهل والأقارب، وتصور الحكايات الشعبية أهمية الزواج في مجتمع قائم على العلاقات القبلية بحيث لا يعود قرارًا فريدًا يخص الزوج والزوجة بل هو أمر اجتماعي يتحقق من خلاله أهداف عدة منها:

أ ـ هدف سياسي: ويقصد به تحقيق الحماية عبر المصاهرة إذ من خلال زواج الرجل من فتاة تنتمي لقبيلة أخرى قوية ومهابة ومعروفة يحقق لقبيلته حماية ودعمًا ترتكز إلى علاقات الدم والمصاهرة، وهو ما تبرزه الحكايات الشعبية مثل حكاية «حميدان وولده مانع»، و«ابن شمسي وزوجته الذكية»، كما يقوم الرجل بالزواج من قبيلة أخرى معروفة بالقوة والشجاعة طلبًا لنسل يحمل صفات الأخوال وليحقق مآرب سياسية في قبيلته، كما في حكاية «حميدان وولده مانع». ففي هذه الحكاية كانت قرية «حميدان» تعيش في خنوع تحت ظلم وقسوة حاكم جائر، فنصح الشاعر «حميدان» الأمير بالزواج من قبيلة أخرى في القرية المجاورة، معروفة بقوتها وشجاعتها، وكان هدفه من ذلك أن تلد ابنة هذه القبيلة من الأمير رجالًا شجعانًا، «أقوياء» كأخوالهم،

وقد استطاع أبناء هذه الزوجة بعد وقت طويل عندما أصبحوا رجالًا أن يحرروا قريتهم من حكم الحاكم الجائر بفضل شجاعتهم وطباعهم التي جبلت على عدم قبول الخنوع والظلم. كما تم ذلك بمساعدة أخوالهم من القبيلة الأخرى إذ لبى هؤلاء نداء قبيلة الشاعر حميدان نظرًا لعلاقة المصاهرة التي بينهم والتي تفرض عليهم المساعدة.

ب ـ تعزيز علاقات القرابة والمعرفة والجوار: تفرض الأعراف في مجتمع نجد أن الفتاة من حق ابن عمها، وهو صاحب الحق الأول في الزواج منها، حيث كان هذا العرف شائعًا في المجتمع، ويجري تحضير الفتاة منذ صغرها للزواج من ابن عمها، ولا يحق لها الزواج من سواه، إلّا إذا تنازل عن هذا الحق. ففي حكاية «دويد أم الذبان» لا تتزوج الفتاة برجل من خارج قريتها، إلّا بعد أن أبدى ابن عمها عدم رغبته في الزواج منها.

ويقوم الخاطب أحيانًا برشوة ابن العم أو إغرائه بدفع قدر من المال له ليتنازل عن حقه، كما تذكر ذلك الليدي آن بلنت في كتابها[1].

ولكن ابن العم غالبًا ما يمتلك من شيم العرب الأبية ما يجعله لا يجبر ابنة عمه على الزواج به رغمًا عنها وإذا علم أنها مغرمة برجل آخر تنازل طائعًا عن حقه[2].

وفي كثير من الحكايات الأخرى مثل «شامان وعامان ومكية» وحكاية (الذي ما مر عليه يوم أقشر) وغيرها، فالزوجة هي ابنة عم

(1) بلنت، آن، رحلة إلي بلاد نجد، ترجمة محمد أنعم غالب، الرياض، دار اليمامة، 1978، ص 87.

(2) الصويان، مرجع سابق.

الزوج، وفي هذا يقول العبادي في دراسته للعشائر البدوية: يشعر الشاب أن ابنة عمه هي حق له من خلال انتمائهما إلى جد واحد وأسرة واحدة، وإذا ما تقدم آخر لخطبتها أو الزواج منها فيعتبر هذا في عرفه اعتداء على الشاب نفسه والفتاة، وبالتالي على الأسرة التي تربطهما، ويجتمعان بها. فزواجه من ابنة عمه هو نوع من الحماية والأمن له ولها ولأسرتيهما ولسمعتهما وشرفهما، حتى إن الزوج يطلق عليه ابن العم والزوجة بنت العم، حتى لو كانت من غير أقارب القرين، لأن الأصل هو الزواج من ابنة العم[1]. من جانب آخر تؤكد الحكاية الشعبية على دور الزواج في تعزيز علاقات المعرفة والجوار، كما في حكاية «الأم التي فرقت بين ابنها وزوجته» حيث يختار الشاب فتاة من أسرة يجاورونها ويعرفونها.

بالمقابل، إذا ما خالف أحد ما العرف والتقليد القبلي وتزوج الرجل أو الفتاة من زوج لا يرقى إلى مستوى قبيلته، أو كان الزوج لا ينتسب إلى قبيلة معروفة فإن ذلك يستدعي غضب قبيلته وأفراد العائلة من أخوة وأبناء عمومة، كما في حكاية «قريع ومرة أبوه» ففي هذه الحكاية وعد الشيخ ابنته ألَّا تتزوج إلّا بمن تختاره ولم يكن ذلك معهودًا، فاختارت الفتاة أن تتزوج من رجل غير معروف النسب، وهنا عامل الشيخ وزوجته ابنتهما وزوجها باحتقار ومهانة شديدين، لكن عندما تبينت فيما بعد فروسية الزوج وكشف عن أصله الرفيع، قال له والد زوجته «سوف نقيم حفلًا عظيمًا، وسندعو كبار قومنا لأنهم غاضبون من زواجك من ابنتي وإذا عرفوا الآن من تكون سيصوبون تصرفي تجاهك».

(1) العبادي، أحمد، مرجع سابق، ص 19.

3ـ حق الاختيار والصفات المرغوبة في العروسين

يتضمن مفهوم الزواج عرضًا وقبولًا بين الطرفين، إلّا أن عددًا كبيرًا من الحكايات الشعبية تتحدث عن أن زواج الفتاة أمر متعلق بموافقة أبيها، ورغم أن الفتاة تمنح الحق في الموافقة أو الرفض إلّا أنها غالبًا ما تلتزم الصمت إشارة للقبول، أو تعيد حق الموافقة أو الرفض إلى والديها احترامًا وتقديرًا لهما منها، لأن والدها هو الرجل الأكثر معرفة بمصلحتها، وبكفاءة وصلاحية العريس. ولا تذكر الحكايات الشعبية أن الفتاة تجبر على الزواج من شخص لا ترغبه وقد يرجع السبب في ذلك إلى أنها لا تملك في العادة رأيًا مستقلًا تستطيع من خلاله الرفض، «حكاية جهم وجلال»، «والرجل المزواج». ورأي الأم يأتي في المقام الثاني بعد رأي الأب عندما يعيد الأب الأمر لأم الفتاة، وقد يكون السبب في ذلك أن الأم تلعب دور الوسيطة بسبب علاقة الأب المتحفظة مع أبنائه، فتكون الأم هي الأقدر على معرفة رأي الفتاة دون أن يتسبب ذلك في إحراجها.

ففي حكاية «جهم وجلال» يتعلق أمر زواج الفتاة بموافقة الأب وحده حيث يزوج شيخ القبيلة ابنته من الفارس الذي كان يعمل عنده سائسًا للخيل دون أخذ موافقة ابنته، ولكن في حكاية «الرجل المزواج» تلعب الأم دورًا هامًّا في علاقة الزوج بالزوجة، لذا فإن عدم أخذ رأيها قد يؤدي إلى تنغيص حياة الزوج، انظر كذلك حكاية «ولد العليمي والأمير قطن بن قطن و«الفتاة اليتيمة مع المدرس الساحر».

أما حكاية «حصان أخوي خضير» المتضمنة عرضًا وقبولًا بين الطرفين، فعندما أحب الشاب الفتاة الغريبة «جوزاء» التي هربت من

بيتها بسبب حصان أخيها «خضير» المتلبس، أي تلبس به جنّيّ، ولم يكن الشاب يعرف شيئًا عن أهلها، فسألها إذا كانت تقبل الزواج منه فوافقت، وعندما حضر القاضي ليعقد قرانهما، سألها أيضًا إذا ما كانت تقبل الزواج من ذلك الشاب، فأجابت بالقبول وزفت إلى زوجها[1].

والأب هو من يختار زوجة الابن في مجتمع نجد، ويكون هذا الاختيار مبنيًا عادة على قرابة العمومة أو المعرفة، حيث تكون الزوجة هي ابنة عم الزوج، أو تكون ابنة لأحد معارف الأب أو أصدقائه أو جيرانه، «انظر ولد العليمي والأمير قطن بن قطن». وحكاية «الذي لم يتزوج حتى عرف مكائد النساء».

وأحيانًا أخرى تقوم الأم أو الأخت باختيار زوجة الابن، كما في حكاية «أهل الغيبة»، و«من مكائد الزوجة لأقارب زوجها». وقد يلجأ الأهل إلى الخاطبة في بعض الحالات للبحث عن زوجة مناسبة كما في حكاية «القطية» و«عويد الستاد».

ويقوم الزوج باختيار زوجته في حالات أخرى بسبب أنه تربطه بها علاقة حب أو أنه قد سمع بها وبصفاتها وعشقها دون أن يراها كما في حكاية «جهم وجلال»، وأحيانًا بعد أن يعرفها معرفة سطحية كما في حكاية «الأم التي فرقت بين ولدها وزوجته».

ولا يسمح عادة للعريس برؤية خطيبته، فيحتال الشاب لرؤيتها قبل الزواج، ففي حكاية «أهل الغيبة» يذهب الشاب إلى بستان أهل خطيبته مدعيًا أنه يقوم بالصيد ليرى خطيبته.

(1) الجهيمان، عبد الكريم، **أساطير شعبية في الجزيرة العربية**، ج 1، دار أشبال العرب، الرياض 1986م، ص 30.

وفي حكاية «ولد العليمي والأمير قطن» يلبس الشاب ثوب متسول ويطرق باب الخطيبة ليتمكن من رؤيتها. أما في حكاية «جهم وجلال» فإنه يتنكر ويعمل سائسًا للخيل ليرى خطيبته. وذهاب الرجل مع كبار قومه عند الخطبة إذا كانت الخطيبة من قرية أخرى، ضروري من أجل مكانته ومكانة قومه، ويذهب مع كبار عائلته إذا كانت الخطيبة من القرية نفسها من أجل مكانة عائلته، كما في حكاية «حميدان الشويعر مع ولده مانع».

وأحيانًا تتم الخطبة عن طريق النساء إذا كانت الخطيبة قريبة سواء كانت ابنة العم أو من بنات الجيران، كما في حكاية «دويد أم الذبان»، و«حصان أخوي خضير»، و«شامان وعامان ومكية»، و«الأم التي فرقت بين ابنها وزوجته».

وتشير الحكايات إلى الصفات المرغوبة في الزواج مثل الجمال، حيث يعتبر جمال المرأة من الصفات المطلوب توافرها في الزوجة، وغالبًا ما تظهر الحكايات اهتمام الشاب المنتسب إلى عائلة معروفة بالزواج من امرأة تنتمي هي الأخرى إلى عائلة معروفة، ويرافق ذلك صفات مطلوب توافرها في الزوجة دائمًا، مثل الخلق الحسن والعقل والحكمة، كما تعتبر معرفة المرأة بشؤون البيت من طبخ وخبز وتنظيف ورعاية الأبناء، من الصفات المطلوبة في الزوجة الصالحة.

وتعتبر الحكاية الشعبية أن العقم والمرض عارضان، يعطلان صلاحية المرأة للزواج. ففي حكاية عامان وشامان ومكية، وجويرية وأخيه نجد أن مرض الزوجة مرضًا طويلًا، دعا الزوج إلى الزواج

من أخرى لتقوم بواجبات الزوجية التي عجزت الزوجة المريضة عن القيام بها.

وانسجامًا مع الدور والمكانة في المجتمع النجدي نرى أن الفروسية والشجاعة هي من الصفات التي تتصدر قائمة المواصفات المرغوبة في الزوج الصالح. وفي حكاية جهم وجلال إيجاز شامل لصفات الزوج الصالح، يقولها بطل الحكاية جلال عندما يحنّ إلى أسرته ويضطر لتطليق زوجته الثانية والعودة إلى أسرته وزوجته الأولى وأبنائه وهنا يوصي زوجته أن عليها إذا أرادت أن تتزوج من بعده أن لا تتزوج بالبخيل الذي لا يستطيع الإنفاق عليها ويتركها في العيد بلا كسوة جديدة. وألا تتزوج بالكهل العجوز حتى لا يموت عنها ويترك أطفالها صغارًا ولا تجد من يعولها. وألّا تتزوج بصغير السن الغرير الذي لا يعرف قدرها ويقلل من قيمتها عند النساء، ثم يوصيها بالزواج من الرجل الشجاع المقدام الكريم الخبير بالحياة صاحب التجربة الواسعة، كما في حكاية جهم وجلال، وهذه الحكاية كما هو واضح تعرض بإيجاز هذه الصفات، وغايتها إيضاح المكانة التي يحظى بها من يحمل هذه الصفات داخل المجتمع.

4ـ المهر وعلاقته بالمكانة والدور

إذا ما أجاب الأهل بالقبول فإن الزوج يرسل مهرًا.. وهو عبارة عن إبل أو ماشية، وحلي وكساء وتشتمل الكسوة على «عباءة.. أو شيلة وصدرية وثوب». كما يشتمل المهر على هدايا لأهل العروس، وهذه الهدايا تكون ما يعرف باسم «الكسوة». كما في حكاية «أهل الغيبة»، و«عويد الستاد».

وقبل الزواج بيوم أو يومين يرسل العريس خروفًا أو جزءًا من لحم الإبل لأهل العروس لعمل حفل غداء يجمع فيه أهل العروس أقاربهم. ويبدأ الاستعداد ليوم العرس منذ غروب الشمس. وتعدد الحكايات ذكر أشكال العرس فبعض الأهل يقيمون عرسًا بسيطًا، وبلا مبالغات، بينما في بعض الحكايات يكون العرس كبيرًا ويستمر لمدة ثلاثة أيام، وغالبًا يرتبط حجم المبالغة في إقامة هذا العرس بالمكانة الاجتماعية، فعرس الأمير كما في حكاية «ابن شمسي والمرأة الذكية»، و«قريع ومرة أبوه» - يقيم الأمير عرسًا كبيرًا يذبح فيه عددًا كبيرًا من الإبل ويقدم الطعام الكثير من الجريش واللحم لمدة ثلاثة أيام. بينما حفلة العرس عند الفئات الفقيرة بسيطة ودون احتفال، تنتقل الزوجة فيه إلى بيت زوجها.

5- حفل الزواج وعلاقته بالمكانة

تستعد العروس للعرس بالاستحمام ولبس ثوب نظيف وتمشط الماشطة شعرها وهي امرأة تحضر خصيصًا لهذا العمل. كما في حكاية «أهل الغيبة». كما تحنِّي المرأة يديها ورجليها بالحنا وتكحل عينيها بالكحل وتتطيب بالزباد. كما في حكاية «الأمير قطن بن قطن».

ويقوم بعقد الزواج شيخ القرية ويسمى المطوع، ويكون هذا الرجل حافظًا للقرآن ملمًّا بالأمور الدينية والفقهية. ويكون العقد شفهيًّا، يتلو المطوع صيغته على العريس وولي أمر العروس، ويشهد على ذلك شاهدان، وإذا ما رغب أحد الزوجين في وضع شرط، فإنه يؤخذ في الاعتبار ويلتزم بها الطرفان، ففي حكاية «ابن شمسي والمرأة الذكية» تشترط المرأة ألّا يعاقبها زوجها إلّا إذا ارتكبت خطأ. ويوافق

الزوج على ذلك. كما في حكاية «حصان أخوي خضير» و«الفتاة التي اغتصبت وحملت» و«محمد بن هجرس عندما جلا عن قبيلته».

ويقام العرس في بيت الفتاة للنساء والرجال وتقوم الفتيات بالرقص في حفلة العرس، أما الرجال فيقومون بمساجلات شعرية، إما شعرًا محفوظًا يرددونه أو يرتجلونه ارتجالًا.. كما في حكاية (الحطاب الحدب ورفيقه مع الجن) وحكايات أخرى.

تنتقل العروس في اليوم التالي إلى بيت زوجها بعد تجهيزها بما يلزم من ثياب وأدوات للزينة وطعام، وإذا ما كانت في قرية أخرى رافقها كبار قومها إعزازًا لها وتنتقل إلى بيت زوجها إذا كانت في القرية نفسها وهي متزينة وتلبس جميع حليها بمرافقة قريباتها. كما في حكاية «دويد أم الذبان» وحكاية (حميدان الشويعر).. و«ابن شمسي والمرأة الذكية».

6- حقوق وواجبات الزوجين

يتضمن الزواج في عرف المجتمع النجدي حقوقًا للزوجين وواجبات عليهما، وعلى كل منهما أن يلتزم بالحقوق والواجبات، فمن حق الزوجة المهر الذي يدفعه الزوج من حلي أو مال أو ماشية. والزوجة أمانة في عنق زوجها كما في «الفتاة التي اغتصبت وحملت» وحكاية «الذي أوصاه أبوه ألَّا يتزوج إلَّا بكرًا».

كما أن من واجبات الزوج أن يعيل زوجته وأسرته ويدافع عنها. ففي حكاية «ولد العليمي والأمير قطن بن قطن» نجد أن الزوج عندما تتعرض زوجته لظلم الأمير الذي أراد أن يتزوجها رغم أنها

متزوجة من ابن عمها.. قام ولد العليمي بطلب النجدة من الأمير قطن.. ليسترد زوجته ويحميها.

وللزوج حقوق على زوجته في مقدمها أن تطيعه طاعة تامة، وتنتقل معه حيثما يريد، وأن تصبر معه في حالة العسر، وأن تتحمله مهما فعل، ففي حكاية «الرجل المزواج» تصبر الزوجة على متطلبات الزوج وشقائها معه على أمل أن يصلح أمره. وفي حكاية (شامان وعامان ومكية) تصبر الزوجة على زوجها الذي يتركها ويسافر لفترات طويلة هي وأطفالها. حتى جاء اليوم الذي ثاب فيه الزوج إلى رشده وعرف خطأه واستقر مع عائلته.

وهكذا فإن الحكايات الشعبية تظهر لنا المرأة بأنها مطالبة بالصبر على ظلم زوجها، وتقدم الحكاية هذا الصبر بمثابة فضيلة، ومن صفات المرأة الصالحة، قياسًا إلى النتيجة المتحصلة عنه بعودة الرجل إلى رشده.

7 ـ تعدد الزوجات في مجتمع نجد

يرد الزواج بأكثر من واحدة في مواضع قليلة في الحكايات، ففي حكاية (التاجر مع لصوص الصحراء) يتزوج التاجر من امرأتين، وكذلك في حكاية «حميدان وولده» نجد أن الأمير له زوجتان. كما في حكاية «ابن شمسي والمرأة الذكية». كما يذكر أن سبب هذا التعدد يعود إلى أسباب تتعلق بمرض الزوجة وعدم قدرتها على القيام بواجبات الزوجية.

وتعيش الزوجات في دار واحدة سواء كان الزوج ذا مال وثراء، أو كان متوسط الحال (انظر حكاية التاجر مع لصوص الصحراء) وحكاية (ابن شمسي والمرأة الذكية).

وقد يلاحظ من خلال الحكايات الشعبية أن ذوي الثراء كالتجار والأمراء هم فقط من يتزوج بأكثر من امرأة، بينما يتزوج بسيط الحال من امرأة واحدة. وإذا علمنا أن الحالة الاقتصادية لمعظم أهل نجد كانت متدنية، وأن البسطاء هم أغلبية المجتمع أدركنا لماذا لم تجر الإشارة في أغلبية الحكايات إلّا لزوجة واحدة. فعلى الرغم من أن التعدد أمر مشرع دينيًا واجتماعيًا إلّا أنّه لم يتوفر للرجال في مجتمع نجد قبل النفط بسبب الحالة الاقتصادية والفقر الذي يعيشه المجتمع.

ثالثًا: دور المرأة والرجل داخل الأسرة

تأخذ الأسرة في مجتمع نجد معنى اجتماعيًا واسعًا يشمل كل ما يشير لمعنى «الأسر» وأسرة الرجل تعني عشيرته وأهله الأدنين لأنه يتقوى بهم. فالرجل يشد أسر زوجته، وهي تشد أسره، وبإنجابهما الأطفال يسندون عزوتهم بزيادة عددهم وبالتالي عدتهم[1]. كما أن الأسرة ضبط روحي ومادي، ففيها يصبح الفرد ملتزمًا ومنضبطًا ومقيدًا بالأعراف المتفق عليها. فلا يعود قادرًا على تجاوز حدود معينة تفرضها الحياة الزوجية. وتشير الدكتورة «الخولي» إلى أن مفهوم الأسرة «هو مجموعة من الكائنات والأدوار المكتسبة عن طريق الزواج والإنجاب»[2].

تشكل الأسرة في مجتمع نجد قبل النفط أهم وحدة اجتماعية في المجتمع وتنشأ بين أفرادها علاقات مباشرة ووثيقة. وهي تشكل المرجع الأساسي للفرد الذي يولد ويكبر في كنفها، ويحمل من خلالها جملة القيم والتقاليد والمفاهيم الاجتماعية السائدة. والعائلة

(1) العبادي، مرجع سابق، 84.

(2) الخولي، مرجع سابق، 56.

في مجتمع نجد هي في العادة عائلة ممتدة مؤلفة من أب وأم وأولادهما وزوجاتهم وأبناء الأولاد.

ويحتل أفراد الأسرة في المجتمع مكانات متفاوتة، تقع مكانة الأب في الدرجة الأولى منها، بينما الأم في مكانة أدنى من الأب، عليها واجب الطاعة والقيام بواجباته، وواجبات منزلها، ثم يأتي بعد ذلك الأبناء الذين يحتل الكبير منهم مكانة أعلى من الأصغر، والذكر أعلى من الأنثى.

تقدم لنا الحكاية الشعبية في نجد تفصيلًا إضافيًا لأدوار ومكانات الأفراد داخل الأسرة، وفي مجتمع كمجتمع نجد نلاحظ تلك التراتبية اللافتة التي تعطي للأب المكانة الأولى، فيما تظهر الأم أو المرأة في مرتبة أدنى وكذلك الأبناء.

1 ـ دور ومكانة الأب

يستمد الأب دوره ومكانته بشكل أساسي من قيامه بإعالة الأسرة وتوفير حاجاتها وتأمين عيشها، ففي حكاية «القطية» نرى أن الأب يخرج للصيد من أجل قوت أولاده، وفي حكاية «بنت زارع الكمون» يقوم الأب بالزراعة، وفي حكاية الأخوين «الغني والفقير» يقوم الأب بالاحتطاب وجمع الأعشاب وبيعها، وفي حكايات أخرى نرى الأب تاجرًا يعرض نفسه لأخطار اللصوص وقطاع الطرق لتأمين قوت أولاده، كما في حكاية «التاجر مع لصوص الصحراء».

ودور الأب هذا يمنحه سلطة مطلقة في الأسرة، فهو الذي يقوم بتزويج الابن والابنة، وهو صاحب الرأي الأول والأخير، له

حق الطاعة، ومن مهامه تربية أبنائه وتهذيبهم وتعليمهم حكمة الحياة، فهو الرجل الذي عرف الحياة جيدًا، وعليهم طاعة الأب وتنفيذ أوامره مهما خالفت رغباتهم. وهذا ما يتضح في حكاية «شر ابن آدم والطريق» حيث تقدم لنا الحكاية بصورة رمزية «الأسد وهو ينصح ابنه الذي سيخلفه بنصيحة هي خلاصة تجاربه ليستفيد منها ولتحفظه من شرور عرفها هو، ويريد أن يجنب ابنه شرها فنجده يحذره ويدعو له أن يكفيه الله شر ابن آدم والطريق.

إن الحكاية هنا، ومن خلال وظيفتها المؤثرة تريد أن تقدم ليس مكانة الأب المتميزة فحسب، بل لكونه صاحب الخبرة والتجربة، الأمر الذي يعطي لنصائحه قيمة مضاعفة، ويكرسه كصاحب مكانة أولى.

في حكاية «الأب الذي أوصي ابنه ألَّا يتزوج إلّا بكرًا». يحب الشاب فتاة ثيبًا، ولكن أباه كان قد طلب إليه ألَّا يتزوج إلّا بكرًا، مما جعله يكذب على أبيه ويدعي بكورتها، ويطلب إليها أن تكذب على أبيه كذلك بادعاء أنها بكر. إن ما تقدمه الحكاية فيما بعد هو الأثر السلبي والسيئ لمخالفة وصية الأب، فالابن حين يخالف أمر أبيه يقع في شرك الثيب وحبائلها فهي تستولي على ثروته التي تركها له أبوه، وتقوم بصرفها على عشيقها. وعندما سافر الابن والتقى بصديق لوالده، وأخبره أنه لا يجد مما ترك له أبوه ما يكفيه مشقة البحث عن عمل، فإن ذلك الصديق يرتاب في الأمر لأنه يعرف أن والد الشاب يمتلك ثروة هائلة لا يمكن أن تنفد بهذه السرعة. ومن أجل كشف سر اختفاء الثروة زوّجه صوريًّا بابنته البكر التي تريد الحكاية أن تبرز لنا أنها تخاف على زوجها وتفتديه بنفسها، بينما الثيب هي التي تخون

زوجها وتسرق ماله. إن مثل هذه الحكاية ومثيلاتها تريد أن تقيم دليلًا على أن الآباء دائمًا على حق، وأنهم يعرفون بتجربتهم في الحياة ما لا يعرفه الأبناء. وهي الخلاصة ذاتها التي ترمي إليها حكاية «الابن الذي لم يتزوج حتى عرف مكائد النساء»، فهو يسافر ويرفض أن يتزوج الفتاة التي اختارها أبوه له، ويتعرف، ويجرب جميع مكائد النساء لكنه حين يعود، يتزوج الفتاة التي اختارها له والده.

وفي حال غياب الأب لسفر أو وفاة فإن مسؤولياته وسلطته تتحول إلى الابن الأكبر البكر.

ففي حكاية «الولد البار بأمه» و«الأرملة وذكر العصافير»، تؤكد الحكاية أن الأب عندما توفاه الله قام ابنه مقامه، وإذا ما توفي الأب وأطفاله لا يزالون صغارًا فإن عم الأطفال هو الذي يؤول إليه مسؤولية العناية بأسرة أخيه، فيكون هو صاحب الرأي والسلطة فيها وهذا ما تؤكده حكاية «دويد أم الذبان» فعندما يتوفى الأخ تاركًا زوجته وطفلة لا تزال صغيرة يتولى عم الطفلة المسؤولية عن الأسرة وهو الذي يوافق على زواج امرأة أخيه ممن طلب يدها، كما يكون العم مسؤولًا عن تربية ابنته الصغيرة ثم تزويجها بعد ذلك.

2- دور ومكانة الأم

تحتل الأم موقعًا هامًّا داخل الأسرة في مجتمع نجد، فهي التي تقوم بمهام البيت من تنظيف وطبخ طعام ورعاية الزوج والأبناء الصغار، الذين توفر لهم الأمن النفسي والأسري، كما تقوم الأم بدور الوسيط بين الأبناء والأب حيث تبدو علاقته بأبنائه متحفظة سواء كانوا ذكورًا أم إناثًا، لذا تدافع عنهم الأم أمام الأب، وتنقل رغباتهم

وآراءهم إليه، كما تقوم أيضًا بإقناع الأبناء بآراء أبيهم وحثهم على تنفيذها. فعندما تلاحظ الأم أعراض الحب والهيام على ابنها في حكاية «الشاب سبتي والفتاة البدوية»، فإنها تشعر بالقلق والخوف عليه، وتسعى للتوسط لدى الأب لتزويج ابنها ممن يحب. وفي حكاية «جهم وجلال» نرى أن الأم هي التي أقنعت الفتاة «جهم» بأن الشاب الذي اختاره لها والدها والذي كان يعمل سائسًا للخيل أبدى من الفروسية والشجاعة ما يستحق المكافآة. فاختار الزواج بابنة الشيخ جهم. ومن الناحية العملية فإن الأم لها الرأي بعد رأي الأب في زواج الابنة، ففي حكاية (الرجل المزواج) يرد الأب على الخاطب أنه لا بدَّ من استشارة الأم، وأخذ رأيها فتطلب الأم تأجيل الزواج سنتين فيكون لها ما أرادت.

وطبيعي أن هذا الدور يعود لأسباب كثيرة أهمها: أن الأم هي الأقرب للابنة وهي التي تستطيع معرفة مدى ملاءمة العريس لابنتها، وتستطيع كذلك معرفة رأي ابنتها ومشاعرها تجاه من يتقدم للزواج منها، وثمة سبب آخر هو أن عدم موافقة الأم على العريس قد يؤدي إلى تنغيص حياة زوجها، وهو ما تدل عليه «حكاية قريع ومرة أبوه»، حيث إن عدم موافقة الأم على زواج ابنتها جعلها تعامل الزوج والعريس باحتقار وسخرية.

والأم تلعب دورًا في اختيار زوجة ابنها، ويكون لرضاها الدور المؤثر في حياة الزوجين، ويمكنها التفريق بينهما، كما في حكاية «الأم التي فرقت بين ولدها وزوجته»، فقد ادعت الأم في هذه الحكاية أن لزوجة ابنها علاقة برجل آخر وقامت بتطليقها منه، أما السبب لهذه الفرقة فهو أن ابنها لم يأخذ رأيها في الزواج من تلك الفتاة. وهذه الحكاية تعطي صورة أخرى عن كيفية ممارسة الأم

لدورها من خلال اللجوء في بعض الأحيان للتحايل، وغالبًا ما تظهر الحكايات دور المرأة في بعض شؤون الأسرة، وكيف تلجأ في بعض الأحيان إلى الحيلة لتصريف شؤون الأسرة. فالمرأة في الثقافة الشعبية داهية وصاحبة خديعة ومكر»[1].

وتجنح هذه الثقافة نحو التأكيد على أن كيد المرأة ودهاءها هو جزء من طبيعتها إلّا أنها تشير ومن طرف خفي إلى السبب الحقيقي لقدرة المرأة على الحيلة، والذي تعتبره وسيلة دفاعية سلبية تعتمد عليها المرأة للحصول على بعض حقوقها في وسط يقمعها بلا رحمة، فينكر عليها الحق في المطالبة بحقها الطبيعي[1].

لكن المرأة كأم إذ تلجأ إلى الحيلة، فإنها تغلفها بدوافع الحب والحرص على أبنائها. بيد أن هذه الحيلة تأخذ طابعًا مختلفًا من المرأة غير الأم، وخاصة زوجة الأب التي تقدمها الحكاية الشعبية دائمًا في صورة المرأة الشريرة. ويبدأ دور زوجة الأب غالبًا عند غياب الأم، إما لمرض أو وفاة، فالأسرة في هذه الحالة تتعرض للاهتزاز، ويتوجب على الأب أن يبحث عن عروس تحل محل زوجته، وتقوم بواجباتها، وإذا لم يفعل فإن الأهل والأصدقاء يتدخلون ويحثونه على الزواج من أخرى ترعى أبناءه، وتقوم بأعباء بيته، كما في حكايتي «جويرية وأخيه» وحكاية «القطية» وتصور الحكاية الشعبية فجيعة فقدان الأم، كما في حكاية «قريع ومرة أبوه» حيث نجد مدى الضياع والعذاب والشقاء الذي يعانيه الأبناء نتيجة لغياب الأم وقسوة زوجة الأب التي تفسد علاقة الأب بأبنائه، ومن جانب آخر تظهر الحكاية حيلة امرأة الأب ومكرها.

(1) الزريعي، محمد، مرجع سابق، 53.

(2) الزريعي، محمد، مرجع سابق، 55.

ففي حكاية «جويرية وأخيه» تعيش زوجة الأب مع الأب وولديه وتقرر زوجة الأب التخلص من البقرة التي تركتها الأم المتوفاة والتي كانت تحرس الطفلين ولأن الولدين يقومان برصد تحركاتها، وفضح سرّها، فإنها تنوي التخلص منهما، فتدعي المرض وتتآمر مع صديقها الذي يدعي أنه طبيب ويقرر أن علاجها لن يتم إلّا بأكل كبد بقرة، مما يضطر الأب لذبح البقرة فيأكل الذئب الطفلين، وبالتالي تتخلص منهما زوجة الأب.

وفي حكاية «طعم الزاد بحكاكة القدر» نجد أن زوجة الأب تقدم طعامًا أقل جوده للأب وابنه بينما تحتفظ بطيب الطعام لنفسها الذي ترصه في قعر القدر، مدعية أنها تكتفي بالقليل الموجود في «حكاكة» القدر فيفضح الابن زوجة الأب قائلًا لأبيه في عبارة تلمح لما غاب عن ذهن الأب: «يا أبي، طعم الزاد بحكاكة القدر» أي إن أفضل الطعام هو ما كان في قعر القدر.

3- دور ومكانة الأبناء

الأبناء في مجتمع نجد هم الذين يعملون على استقرار الأسرة، وهم دعامة نجاح الزواج والحياة السعيدة. فالزوجة الصالحة والأبناء البارون هم النعمة التي تستحق شكر الله عز وجل عليها. هذا ويقوم الأبناء بمساعدة أبيهم في رعاية الإبل والماشية، كما في حكاية «الذي ما مر عليه يوم أقشر»، أو العمل في التجارة كما في حكاية «الشاب سبتي والفتاة البدوية» و«قريع ومرة أبوه»، وحتى في واجب إكرام الضيف والمساعدة في ذبح الخراف كما في حكاية (المقارنة بين كريمين).

ويحتل الابن الأكبر المكانة الأعلى بين الأبناء، فهو نائب والده ومساعده الأول كما في حكاية (الذي ما مر عليه يوم أقشر). وللذكور عمومًا مكانة مميزة لدى الأسرة النجدية، حيث تفرح الأسرة بقدومهم، فهم امتداد للنسب وسند للعائلة وفرسان يذودون عن شرف القبيلة ويردون الظلم والعدوان والنهب الذي تتعرض له. كما أنهم يحملون عبء إعالة الأسرة وتأمين عيشها بجانب والدهم، وهم الذين ينوبون عنه في حالة وفاته،الأمر الذي لا تستطيع الأنثى القيام به. فهي لا تعيل أسرة. وتنتقل إلى بيت زوجها بعد زواجها.

وتصوِّر الحكايات الشعبية واجبات الأبناء اتجاه والديهم، وفي طليعة هذه الواجبات واجب الطاعة، طاعة مطلقة ودون جدال. كما في حكاية «محمد بن هجرس». كما أن الأبناء ينظرون إلى الوالد نظرة التقدير والاحترام، كما نجد في حكاية «حميدان مع ولده مانع»، حيث يقوم الابن تحت تأثير والده بالثأر من غريمه.

وتظهر الحكايات أيضًا برّ الأبناء بأبويهما كما في حكاية «الولد البار بأمه» و«الأرملة وذكر العصافير»، ففي هذه الحكاية نجد أن الابن يطيع دائمًا أمه وينفذ رغباتها، وزيادة في البر يأخذها إلى الحج ويتكرر ذلك أكثر من مرة.

4ـ دور الأسرة في التنشئة الاجتماعية

للأسرة النجدية الدور الأساسي في التنشئة الاجتماعية، فهي التي تكيف الأطفال وتنشئهم على منظومة القيم والأعراف السائدة في المجتمع وتخضع الأسرة أفرادها لتراتبية صارمة يحتل فيها الأب المكانة الأولى كما تقدم، فالمرأة تُقبل رأس الرجل احترامًا وتقديرًا

له، ففي «حكاية سديرة المنتهى» تقبل الأم رأس ابنها الأكبر المسؤول عن الأسرة كناية عن الرضا والتقدير لأنه قبل تزويج أخته ممن أحبت، كما ويقبل الصغير رأس الكبير احترامًا وتقديرًا، فيما يحتل الأطفال مكانة متدنية كجاهلين بالحياة ويستهان بأمرهم حسب ما تصوره لنا حكاية «أهل الغيبة»، ففي هذة الحكاية يحضر العريس الهدايا للكبار ويترك الصغار مما يؤدي لغضب الصغير فيدبر مكيدة للتفريق بين أخته وعريسها الخاطب الجديد.

إن أهم ما تركز عليه الحكاية الشعبية هنا هو تصويرها لدور الأسرة في تربية الأبناء وفق التراتبية التي سبق وتحدثنا عنها في الأسرة.

ولعل أهم الوسائل التي تلجأ إليها الأسرة في قيامها بهذا الدور التربوي هو استخدام القسوة في تربية الأبناء والبعد عن التدليل الذي يترك آثارًا سلبية على شخصية الطفل حسب ما يلاحظ في هذه الحكايات، فالقوة والحزم في هذه الحكايات صفة ملازمة للأب والأم معًا، بينما التدليل صفة ملازمة لزوجة الأب التي تقوم بتدليل أبنائها وتلبية رغباتهم بينما تمارس فنون القسوة على أبناء زوجها، الأمر الذي يؤدي إلى ظهور أبناء زوجة الأب دائمًا خاملين وكسالى وغير قادرين على تحمل المسؤولية.

وفي حكاية «قريع ومرة أبوه» تقدم نموذجًا واضحًا على ذلك، فالحكاية تصور قريعًا وقد توفيت أمه وتزوج والده بأخرى فعاملته معاملة قاسية بينما دللت أطفالها، ويوضح مضمون الحكاية أن قريعًا كبر وصار رجلًا مسؤولًا يعتمد عليه والده في شؤون تجارته وأعماله خارج القرية بينما كبر أولاد زوجة الأب خاملين كسالى فاسدين وغير قادرين

على الاعتماد على أنفسهم. وفي حكاية (القطية) يعاقب الأب ـ بسبب وجود زوجة الأب وتحريضها ـ ابنته بالضرب الشديد والحبس في غرفة مظلمة لأنها أضاعت طائر (القطية)، وذلك إمعانًا في تربيتها وتهذيبها وتعليمها الحفاظ على الأشياء في مجتمع كان يعاني من الحرمان.

لكن القسوة ليست الأسلوب الدائم والمناسب للتربية لاسيما مع الذكور، حيث يلجأ الآباء إلى الحكمة والهدوء والسياسة في أحيان أخرى. ففي حكاية «الشاب سبتي والفتاة البدوية» يلجأ الأب إلى الحكمة مع ابنه الذي أحب فتاة بدوية. ويدرك الأب أن طباع البدو مختلفة عن الحضر وأن زواج الحضري من بدوية لا ينجح بسبب ذلك الاختلاف، إلّا أنه لا يقابل رغبة ابنه بالرفض حتى لا يدفعه ذلك إلى العناد والتمسك برأيه، بل يقوم بتزويجه من الفتاة البدوية، حتى يعرف الشاب أن ذلك الحب ما هو إلّا نزوة عابرة، فيعود إلى عائلته في النهاية بعد أن يطلق الفتاة البدوية.

لكن هذا الأسلوب لا يُتبع غالبًا مع الأنثى، فهي وفق الأعراف السائدة تنيب والديها في اتخاذ القرار عنها، وخاصة في أمور الزواج. وتكتسب الأنثى أساسًا مكانتها داخل الأسرة بمقدار طاعتها لوالديها، وتحملها لمسؤوليات ورعاية البيت ومساعدة الأم، كما في حكاية (عويد الستاد).

وفي حكاية (حميدان وولده مانع) نلحظ نموذجًا آخر، إذ يستخدم الأب سلاح السخرية لدفع ولده نحو الحفاظ على قيمة اجتماعية كانت سائدة وهي الأخذ بالثأر، رغم النتائج المأساوية لذلك. فعندما تعرض «مانع» في خصام مع أحد أبناء أعيان القرية إلى كسر في يده، أدى

إلى إعاقتها، وتراخيه في الأخذ بثأره من غريمه، صار والده حميدان يسخر منه ويهجوه في شعره حتى دفعه للأخذ بثأره، فرضي أبوه عنه. الحكاية تريد أن تبرز أهمية طاعة الأب من جانب ودور الأسرة ممثلة بالأب في صيانة وحفظ قيمة اجتماعية سائدة، وتلجأ الحكاية الشعبية إلى إبراز قيمة الاستماع لنصيحة الأب والرجل الكبير في الأسرة. لأن الكبير والشيخ هما الأكثر حكمة من الشاب، وقد خبرا الحياة وعرفاه بما يكفي لإرشاد الصغير وتبيان الخطأ من الصواب له، إلّا أن الحكاية الشعبية لا تهمل الإشارة إلى ضرورة عدم التشدد في النصح والمنع حتى لا يندفع الأبناء بدافع الفضول وحب الاستطلاع إلى فعل ما يخالف النصح كما في حكاية عويد الستاد، ففي هذه الحكاية تتشدد الأم في تحذير الفتاة من فتح الصناديق لكن الفتاة لا تقاوم الفضول وتقوم بفتحها فتخرج عليها الشياطين ويصير من الصعب إعادتها إلى سجنها. وفي حكاية شر ابن آدم والطريق يبالغ الأسد في تحذير ابنه والدعاء الدائم له بأن يكفيه الله شر ابن آدم والطريق، مما يثير فضول الابن لاستكشاف الطريق والتعرف على ابن آدم. وتهدف الحكاية الشعبية إلى التأكيد على الانعكاسات السلبية للخروج عن رأي الأسرة وأن ذلك يؤدي إلى الخسارة المحققة. ونلاحظ ذلك في مضمون حكاية (الابن الذي خالف وصية والده).

رابعًا ـ التقسيمات المرتبطة بالمكانة وتأثيرها على توزيع الأدوار

أسهم الموقع الجغرافي في إيجاد أنواع من التقسيمات الاجتماعية داخل المجتمع النجدي قبل النفط، حيث لعبت المهنة والثروة أدوارًا هامة في تصنيف المكانات في المجتمع النجدي، وبالتالي تحديد الأدوار الاجتماعية في المجتمع والأفراد المنتمين إليه.

كانت نجد كما تقدم ذكره صحراء شاسعة يعتمد فيها على موارد شحيحة هي في المحصلة موارد إيكولوجية، فالآبار هي المصدر المائي للقبائل المنتشرة في نواحي نجد، وما تنتجه الأرض من مزروعات هو غذاء للإنسان وللدواب وللماشية من إبل وغنم.

ومما لا شكّ فيه أن المجتمع الطبقي الاستغلالي كان موجودًا في الجزيرة العربية (قبل النفط)، إلّا أن الحدود الطبقية فيه كانت تمتد بخطوط متعرجة، ليس فقط بين الأغنياء والفقراء، وبين الوجهاء والرعية، بل كذلك بين البدو من رعاة الإبل والسكان شبه الأحرار والعبيد، وفي بعض الحالات تطمس هذه الحدود في غمار العلاقات العشائرية والفوارق الفئوية[1].

وفي حواضر نجد كان سلم التوزيع الاجتماعي يختلف عن البوادي، حيث يعتمد على الوظائف الاقتصادية التي يقوم بها الأفراد. ففي القرى الزراعية يحتل ملاك الأرض وأصحاب أشجار النخيل مكانة اجتماعية أولى. والواقع أن هذه المكانة لا يشغلها مجموعة كبيرة من السكان، هذا إلى جانب أن نسبة الأراضي المزروعة نسبة قليلة، ويشكل السواد الأعظم من سكان القرى الزراعية مجموعة العاملين بأجور زهيدة عند الأغنياء الذين يملكونها، وهذه الفئة تعد فقيرة وذات دخل محدود لا يكفيها حاجة القوت الضروري، هذا إلى جانب جماعة الرقيق الذين يعملون إما في الزراعة عند أسيادهم، وإما في المنازل للقيام بخدمات في بيوت مالكيهم[2]. ولما كانت وظيفة الحكاية الشعبية رصد الواقع وإظهار الوعي الجماعي بمكوناته، فإن الحكاية

(1) فاسلييف، مرجع سابق، 46.

(2) أبو علية، دراسات في تاريخ الجزيرة العربية، دار المريخ 1984، ص 15.

الشعبية النجدية كشفت عن الحالة الاقتصادية المزرية في نجد بفعل قلة الموارد قبل اكتشاف النفط. ففي حكايات مثل (عجمي مأخوذة خبزته) و(الله إني اتخانز عيونه) و(نبقات وسبع بنيات) وغيرها، يظهر ابن نجد، إنسانًا يعاني الحرمان، حتى إن بعض الحكايات تبينه وهو لا يتذوق اللحم إلّا نادرًا وعلى فترات بعيدة. وتشير الحكايات إلى أن مقدم أحد الضيوف الكبار مدعاة لذبح الإبل، وبالتالي فهي مناسبة لأكل اللحم. ففي حكاية (والله إني اتخانز عيونه) نجد رجلًا يشتري من الجزار (القصابة) وهي أطراف الذبيحة وحواشيها (الرأس، الكبد، الكراع، الرئة والكرش). وذلك لأنه لا يستطيع أن يشتري من اللحم طيبه. وتبيّن حكاية (عجمي مأخوذة خبزته) مدى قسوة الحياة التي يعيشها النجديون من جوع وفقر. ففي هذه الحكاية يمرّ الحجيج من بلاد العجم بنجد وتضطرهم قسوة الصحراء إلى طلب الطعام من السكان فلا يجدون من زادهم إلّا التمر والخبز ومنتجات الماشية من لبن وزبد.

وقد اعتمد أهل نجد في نشاطهم الاقتصادي على الرعي والصيد والزراعة والتجارة والحرف الشعبية، وباستثناء الزراعة التي كان سكان نجد من البدو يحتقرونها، فإن باقي الأنشطة الاقتصادية كانت مشتركة بين بدو نجد وحضرها. أما التجارة فلم تكن نشاطًا شائعًا بين جميع أفراد المجتمع النجدي، بل كانت مهنة تحتكرها قلة من الناس المعروفين وهو ما تبينه الحكايات الشعبية، التي أشارت إلى أن معظم التجار كانوا من منطقة القصيم كما في حكاية (التاجر مع لصوص الصحراء). وحكاية «ابن بسام مع أبي عباءة» وتلحظ الحكايات الشعبية أن هؤلاء التجار كانوا يقومون بتصدير الإبل إلى

العراق والشام واستيراد الأرز والسكر والتوابل. ففي حكاية «ابن بسام مع أبي عباءة» تشير الحكاية إلى أنه كان تاجرًا يصدر الأرز إلى نجد من مكان إقامته في الهند، والتي كان يمضي فيها فترات طويلة. ويمكن الإشارة إلى أن التجارة نوعان:

أ ـ **تجارة خارجية** يصل تجارها إلى بلاد الشام والهند والعراق وبلاد الخليج، ويستوردون الأرز والقماش والتوابل، بينما يقومون ببيع الإبل في بلاد الشام والعراق. وقد عكست الحكاية الشعبية هذا النشاط التجاري في نصوص عديدة، كما في حكاية التاجر مع لصوص الصحراء، وحكاية (الذي لم يمر عليه يوم أقشر)، (ولد العليمي والأمير قطن) و(شامان وعامان ومكية) وغيرها من الحكايات.

ب ـ **تجارة داخلية**: وكانت تقوم بين البدو والحضر، حيث ينتقل التجار الحضريون بين مضارب البادية، فيقيمون على أطرافها أسواقًا يبيعون فيها الملابس والقماش وأدوات الزينة والأسلحة، ويشترون من البدو السمن والأقط والجلود والماشية. وهذا النوع من التجارة أظهرته الحكاية الشعبية، كما في حكاية «الشاب سبتي والفتاة البدوية».

1 ـ أصحاب الثروة والتجار

تتحدد المكانة الاجتماعية في الحكاية الشعبية في نجد تبعًا للثراء والمهنة. فأصحاب الثروة هم دائمًا في محل تقدير واحترام ونفوذ ناجم عن ثرواتهم التي غالبًا ما تكون عند الحضري في حجم ما يمتلكه من بساتين وأراضٍ وعقار وماشية، أما البدوي فإن مقومات الثروة عنده هي فرس جيدة وعدد كبير من الإبل والماشية.

ويحتل التجار مكانة مرموقة بين أصحاب المهن والطبقات الاقتصادية المختلفة بسبب ما يمتلكونه من ثروات. وتظهر الحكاية الشعبية أن الثراء يحدد مكانة اجتماعية عالية للفرد حتى لو لم يحبه الناس، كما في حكاية (ولد العليمي) حيث إن التاجر في هذه الحكاية يتعامل مع الناس بالربا، وهو أمر يدفعهم إلى كرهه، إلّا أن ذلك لا يقلل من مكانته الاجتماعية. وفي حكاية «الرجل المزواج» تقدم الحكاية رجلًا تاجرًا يتزوج ويطلق كثيرًا، مما يجعله غير مأمون لدى الناس، غير أن أسرة الفتاة التي يخطبها هذا التاجر المزواج كانت تحترمه على الرغم من صفاته البغيضة، وتفرح بالخطبة وترحب بها بسبب المكانة الاجتماعية المرموقة التي يحتلها عادة التجار في مجتمع نجد.

والتاجر وصاحب الثروة أيًّا كان يستطيع ـ بما تحقق له من مكانة بسبب ثروته ـ أن ينتهك القيم السائدة، ولا يأبه بها، وذلك ما حدث في حكاية (بنت زارع الكمون). ففي هذه الحكاية يقوم أحد الشبان من أبناء أعيان القرية بمغازلة ابنة زارع الكمون الفقير، ورغم أن مغازلة الفتيات أمر مشين لا يقره المجتمع النجدي فإن الرجل الفقير لم يقوَ على رفع شكواه إلى القاضي، بسبب إدراكه أن ابن الأعيان الثري سيجد من يسانده ويشهد معه، وسينصب اللوم من الناس على زارع الكمون وابنته ويفضح ابنته، وتكون قضيته خاسرة من أولها إلى آخرها.

2 ـ الأئمة والقضاة

لم يكن التعليم ـ وهو القراءة والكتابة فقط ـ أمرًا متوفرًا في بلاد نجد، ولم يهتم به سكان نجد للأسباب الاقتصادية والاجتماعية

والجغرافية، التي أشرنا إليها سابقًا، حيث إن صعوبة الحياة والحاجة إلى الأطفال للعمل في الحقل أو في المرعى جعل الأسر النجدية لا تهتم بالتعليم بل بعمل أبنائهم معهم. يضاف إلى ذلك أن الحصول على العلم لم يكن أمرًا سهلًا، فقد كان يشد الرحال وتضرب آباط الإبل للعلم في نجد، لأن العلم لم يكن متوفرًا في تلك البلاد، فقد كان المتعلم الذي يريد الحصول على مزيد من العلم يرتحل إلى أماكن العلماء المشهورين، ونرى كتبًا كثيرة تذكر قصصًا عن التعليم تبدأ بأن فلانًا من الناس أرسل ابنه إلى الشيخ الفلاني في المدينة ليتلقى على يده العلم، إلّا أن هذا الأمر يأتي بعد عملية تعلم القراءة والكتابة التي تتم على يدي إمام المسجد وتقتصر على حفظ أجزاء من القرآن الكريم[1]. وهذا النوع من التعليم يسمى الكتاتيب[2].

وكان المسجد هو المكان الذي يضم حلقات العلم، حيث يتعلم الصبيان مبادئ القراءة والكتابة وحفظ أجزاء من القرآن الكريم، وجدير بالذكر أن التعليم كان مقصورًا على الصبية دون الفتيات، ولم يذكر أي من كتب التاريخ والتوثيق الرسمية أن الفتاة كانت تحضر تلك الحلقات، حيث إن أهالي نجد لم يهتموا بتعليم الفتاة لأنهم يرون أنه الأولى بها القيام بأعمال البيت ومساعدة الأم في تلبية حاجات الأسرة.

ويقوم إمام المسجد ـ وقد يكون الرجل المتعلم الوحيد في البلدة ـ بتدريس الصبية مقابل ريال واحد في الشهر، حسب قدرة

(1) الخويطر، عبد العزيز، مرجع سابق، 4.

(2) أبو علية، عبد الفتاح، **الإصلاح الاجتماعي في عهد الملك عبد العزيز**، مطبوعات دارة الملك عبد العزيز، الرياض، 1976م، ص 9.

الأسرة، وأحيانًا يكون التعليم مجانًا، إذا ما ختم الصبي القرآن يكافأ المعلم بالقهوة أو التمر أو الكسوة كلٍ حسب مقدرته، ويقام للصبيّ احتفال ويدار به داخل الحارة محمولًا على الأكتاف(1).

ويدلنا الرحالة (والين) على ملامح العلم في نجد، فهو يتحدث عن ندرة المتعلمين في حائل، باستثناء القاضي الذي كان عمله محصورًا في الفقه الحنبلي، وإمام المسجد الذي كان يحفظ القرآن الكريم وبعض الأحاديث لكنه قليل المعرفة بالأدب واللغة(2). ويشير «والين» إلى اهتمام سكان حائل بالأدب الشعبي، معتقدًا أن لهذا الاهتمام علاقة بمعرفة القراءة والكتابة، ومعروف عن سكان الجزيرة العربية ولعهم بالشعر، واشتهر البدوي بتغنيه بالشعر إلّا أن هذا اللون من الأدب هو أدب بالسليقة لا يحتاج إلى القراءة والكتابة بل يتم حفظه عبر ترداده واختزانه في الذاكرة، لذلك فإن هؤلاء المتغنين بالشعر ضمن نسبة المتعلمين في نجد.

كذلك كان التعليم كله متجهًا نحو القرآن الكريم والفقه والحديث اعتمادًا على أن هذا العلم هو أفضل العلوم وأكرمها، وأنه أقرب إلى الأجر والمثوبة، إضافة إلى عدم توفر علوم أخرى في منطقة نجد غير تلك العلوم، وقد برزت أسماء عديدة في هذا المجال يدرس على أيديها طلاب العلم مثل الشيخ أحمد بن بسام والوهيبي وعبد الله بن ذهلان (الذي درس على ابن بشر) وإبراهيم ابن سيف قاضي سدير(3).

(1) الوشمي، مرجع سابق، 74.
(2) العثيمين، مرجع سابق، 79 ـ 90.
(3) الخويطر، مرجع سابق، 15.

وتبين الحكايات أن ما يتفق مع عدد المتعلمين كان محدودًا، ويقتصر على أفراد قلة يتولون عمل الإمامة والقضاء. ويحظى هؤلاء بتقدير اجتماعي، ويلجأ إليهم الناس لاستشارتهم في أمور الدين لإلمامهم بالأمور الفقهية، كما أن رأيهم كان مسموعًا حسب ما ظهر في حكايتي (كيدهن عظيم) و(مطوع البدو والجاهل).

3 ـ الزراع وأصحاب الحرف

تدرج الحكاية الشعبية النجدية الزراع وأصحاب الحرف الشعبية في طبقة الفقراء، فالعاملون في الزراعة هم أفراد لا يمتلكون أي فوائد للإنتاج، فهم يستهلكون ما ينتجون وإذا باعوا جزءًا منه فليسددوا الالتزامات التي عليهم، وليشتروا الحاجات الضرورية للمواسم القادمة[1].

وفي مرتبة أدنى من الزراع تصور الحكاية الشعبية أصحاب الحرف الشعبية كالجزارين والبنائين والخرازين والعاملين في الحجامة كما في حكاية (عويد الستاد) و(والله إني أتخانز عيونه). والأعمال المتفرقة الأخرى مقابل الأجر مثل راعي الغنم الذي يقوم بجمع الماشية من بيوت القرية والخروج بها صباحًا والعودة بها آخر النهار وتوزيعها على البيوت.

لقد عكست الحكاية الشعبية مكانة هؤلاء وحالهم. ففي حكايتي «سدرة المنى» و«اللصوص في الصحراء». يبرز دور راعي الغنم ومعاناته. وفي حكاية «الأخوين الغني والفقير»، تقدم الحكاية الأخ الفقير وهو يقوم بالاحتطاب في فصل الصيف، فيقطع الخشب من

(1) فاسلييف، مرجع سابق، 62.

الأشجار البرية ليقوم ببيعه. وفي فصل الشتاء يشتغل بجمع الأعشاب التي تستخدم في العلاج ويقوم ببيعها بين القرى. بينما أخوه الغني يمتهن التجارة وذو مكانة مرموقة في المجتمع.

وتزخر الحكاية الشعبية النجدية بالحديث عن مهن يحتقر المجتمع أصحابها ذلك أن المنظومة القيمية داخل المجتمع النجدي تجعل بعض هذه المهن نشاطًا محتقرًا يتعرض أصحابه للاحتقار والازدراء، حتى إن العائلات لا تقبل بتزويجهم، كما في حكاية «كيدهن ضعيف» ففي هذه الحكاية تقوم إحدى النساء المتأذية من اتهام التاجر للنساء، بأن كيدهن ضعيف بإيقاعه في ورطة من خلال تزويجه ابنه القاضي الكسيحة. وعندما طلب التاجر مساعدة المرأة للتخلص من هذا الزواج، واسترداد ما دفعه من مهر أرشدته إلى حيلة، عرضت عليه من خلالها الجلوس أمام المسجد ومعه أدوات الحجامة والفصد.

وحين عرف القاضي أن صهره يمتهن هذه المهنة بعد أن خسر أمواله في التجارة، حاول ردعه عن ذلك، فرفض التاجر مما جعل القاضي يطلب إليه أن يطلق ابنته، ويرد مهره إليه لأن تلك المصاهرة ستلحق بالقاضي الذل والعار.

وفي حكاية جهم وجلال تبيّن الحكاية أن ابنة شيخ القبيلة تستنكر موافقة والدها على زواجها من سائس الخيل، معتبره أن ذلك لا يليق بمكانتها.

بل إن النجديات لم يكنَّ يحتجبن عمّن يمارسون الأنشطة التي يحتقرها المجتمع، فالنساء في حكاية (جهم وجلال) لم يكن

يتحجبن عن سائس الخيل، لأنه لا يرقى في نظرهن إلى مصاف الرجال اللائقين بالزواج منهم.

ويذكر موزال في مخطوطة عن طبقة الصناع أن أبرز فئات الصناع هم الحدادون، ويرى البدوي أن الله خلق مع أول بدوي أول حداد، ولكل حي في نجد حداده الذي يعمل للقبيلة أو للواحة كلها، وتقيم عائلة الحداد مع العشيرة الواحدة منذ وقت موغل في القدم، ومع ذلك لا تضمها العشيرة إليها حيث يبقى الصناع غرباء إلى الأبد، ويؤلف الحدادون وحدة قرابة فيما بينهم، وحدادو قبيلة ما هم أقرباء لحدادي بلاد العرب جميعًا، ولا يكاد أسلوب عيشهم يختلف عن أسلوب البدو والحضر في نجد، وهم عرضة لدعاوي الثأر فيما بينهم، لكنهم لا يحاربون بتاتًا، ولا يشاركون في الغارات حتى كحلفاء للبدو، وهم إذا حدث هجوم على الحي الذي فيه بيوتهم يستمرون في عملهم دون مبالاة بما يحدث، ولا يدافعون عن أنفسهم ولا عن جيرانهم، وللحداد حماة من القبيلة التي من واجبها الدفاع عن حدادها، ولعل هذا الوضع يفسر إلى حد ما نظرة الاحتقار التي كان يكنها البدوي لهذه الفئة من المجتمع، ولوضعها في السلّم الاجتماعي النجدي، ولا يفكر بدوي وإن كان من القبائل (المحتقرة) بالزواج من ابنة حداد، ولا يزوج ابنته حدادًا لأن (الصانع) مع كونه أبيض ليس حرًّا[1].

4ـ الطبقية القبلية

يتسع لفظ القبيلة ليشمل مجالين رئيسين، ويعني أحدهما المجموعة القرابية التي تقوم على الانتساب للأب. ويمكن أن تتراوح

(1) موزال، مرجع سابق، 778.

القبيلة بين عشيرة تتألف من سلسلة أنساب متعددة إلى مجتمع أكثر ترابطًا من العشائر. ورغم أن علاقات النسب تمتد إلى ما هو أبعد من القبيلة، فإنها كانت الإطار المرجعي الأمثل لأغلب المرتبطين بالقبيلة، وتوفر إطارًا لعضوية مشتركة ترتب حقوقًا والتزامات هامة على الأفراد المشتركين فيها. وكانت القبيلة تكفل في الماضي حقوق الانتفاع بالموارد المائية كالأرض والماء كما تكفل أيضًا حق الحماية، وأعلى مستوى ممكن لتنظيم العداوات والأخذ بالثأر وترتيب الدفاع والإغارة على العدو. وكان من الالتزامات نحو القبيلة الدفاع عن المصالح المشتركة للجماعة إذا اقتضى الحال.

أما في المجال الثاني فيقصد بعبارة «القبيلة» المكانة الاجتماعية المستندة إلى أصل عربي نقي (أي من قحطان أو عدنان). وفي حين يولي البعض اهتمامًا للنسب من ناحية الأم، فإن النسب من ناحية الأب كان ولا يزال هو الحاسم في الاعتراف بالمكانة القبلية[1].

ويقيّم سكان نجد الفرد حسب انتمائه القبلي ومكانة القبيلة التي ينتمي إليها لأن النسب هو المعيار التنظيمي في السلم الاجتماعي لمجتمع نجد (وتمثل نجد خطًا قبليًا مرتفع النسب في مجموعة الثقافة السامية التقليدية ونعني بذلك أنهم من العرب الخلص[2].

وتضم نجد مجموعة من القبائل العربية أكبرها عنزة وعتيبة وحرب، ثم تأتي شمر والدواسر ومطير والعجمان وبنو مرة وقحطان والعوازم وسبيع.

(1) التركي، ثريا، مجتمع نجد ما قبل النفط في الجزيرة العربية، بيروت، **المستقبل العربي**، ع 141، 1990م، 42.

(2) أبو علية، عبد الفتاح، مرجع سابق، 219.

ويفخر أهل نجد بأنسابهم ويحافظون عليها وكان لكل قبيلة من هذه الأنساب ما يمكن أن يعتبر تاريخًا لها، وقد احتفظت كل قبيلة بنسبها متداولًا وحفظته لأبنائها ونرى أن أفراد هذه القبائل لا يصاهرون إلّا من هم مثل مكانتهم، حتى لو كانوا من الأغنياء، فالعربية لا تأخذ من هو أدنى منها حتى لو كان ذا مال وثراء لا يضاهى.

لقد حافظ سكان نجد على التنظيم القبلي أساسًا للتنظيم الاجتماعي، حتى لدى خضوعهم لسلطة عامة، ولكل قبيلة شيخ ومجلس شورى من رؤوس القبيلة الذين يعتد برأيهم، ويعتبر هؤلاء في الطبقة الأولى، ويأتي رؤساء العائلات في الطبقة الثانية ثم باقي أفراد القبيلة الذين يشكلون وحدة اجتماعية واحدة، وهم يعودون في أصولهم إلى قبيلتهم المعروفة والواضحة النسب.

وهناك جماعات غير معروفة النسب، أو أن نسبها غير نقي، يطلق عليهم اسم (خضيري) وذلك حسب العرف البدوي وقوانين البادية، التي لم تتغير حتى بعد انتقال البدو إلى الريف ودخولهم في نسيج المدينة.

وفي مجتمع نجد قبائل مشكوك في أنسابها يطلق عليهم أسماء مثل هيثم والصلب، وهؤلاء يعيشون مع القبائل ويعملون بالأعمال التي ينظر إليها أبناء قبائل نجد المعروفة النسب على أنها أعمال وضيعة، على اعتبار أن الأعمال ذات الشرف والرفعة هي الفروسية والغزو، ثم أتت الزراعة فيما بعد، ولا يقبل أحد من أفراد القبيلة ذات النسب المرتفع أن يعمل في أعمال غير ذات شرف ورفعة كالتي ذكرناها سابقًا[1].

---

(1) موزال، مرجع سابق، 861.

وعلى هذا الأساس ينقسم المجتمع النجدي إلى فئتين انقسامًا عموديًا، في الفئة الأولى القبائل ذات النسب الرفيع، وفي الفئة الثانية القبائل المشكوك في نسبها.

ومن القبائل المشكوك في نسبها طبقة الصناع، وفي أدنى السلّم الاجتماعي توجد طبقة العبيد والأرقاء من الرجال والنساء.

ولعل أهم دور لعبته القبيلة في حياة الفرد في النظام النجدي يتجلى في حمايتها له من القتل، فالفرد الذي لا ينتمي إلى قبيلة معروفة وقوية لا يتردد قطاع الطرق في الاعتداء عليه، وهدر دمه وسرقة ماله، وهو ما تبينه الحكاية الشعبية بإشارتها إلى التجار الذين كانوا يعبرون صحراء نجد وكانوا مضطرين للاستعانة بما يسمى «الدليل»، والذي يتحتم أن يكون من أبناء القبيلة التي ينتمي إليها الدليل. وإذا ما تعرضت القافلة للصوص أو لقطاع الطرق المتواجدين بكثرة آنذاك في صحراء نجد، فإن قيام الدليل بإعلان حماية قبيلته للقافلة كان كفيلًا بتراجع قطاع الطرق. وإذا ما تم الاعتداء عليهم بعد هذا الإعلان، فإن ذلك يشعل حربًا وفتنة بين قبيلتي اللصوص والدليل. وإذا لم تقم القبيلة المعتدى على حمايتها للقافلة بالثأر، فإن ذلك يفقدها الهيبة والقوة بين القبائل الأخرى. شيء كهذا يظهر جليًا في حكاية (التاجر مع لصوص الصحراء).

ولا يقتصر دور القبيلة في حياة الفرد على الحماية، إذ إنها تلعب دورًا في التعاضد كما في حكاية (الذي ما مر عليه يوم أقشر)، حيث نجد التاجر البدوي الذي خسر ثروته ومات أولاده، فقام أفراد قبيلته بجمع ثروة جديدة له فتعاون أبناء قبيلته في إعطائه سمنًا وطعامًا

وقطيعًا من الماشية. وفي حكاية (شد عني شد) يجمع أفراد القبيلة الدية المؤلفة من عدد من الإبل لشيخ القبيلة الذي وجد ابنه مقتولًا، دون أن يعرف قاتله، وذلك خوفًا من قيام فتنة بين أفراد القبيلة.

وفي مقابل الحماية التي تقدمها القبيلة لأفرادها فإنها تقوم أيضًا بتقويم الخارجين عن أعرافها وتقاليدها. ففي حكاية (جهم وجلال) يقوم شيخ القبيلة، وهو من كبار القوم، بالاجتماع وإصدار الأحكام على من يخرج على الأعراف، أو يرتكب خطأ ما، وتتكرر هذه الصورة في حكاية (محمد بن هجرس) عندما جلا عن قبيلته، ففي هذه الحكاية يقوم الشاب محمد بقتل رفيقه عن طريق الخطأ. ولأن مثل هذا الفعل يستدعي ثأر أقاربه فإن القبيلة تصدر حكمها على القاتل بالجلاء سبع سنوات عن قبيلته، بالرغم من أنه ابن شيخ القبيلة. وتصور الحكاية كيف قام الشاب بالاستماع للحكم وتنفيذه رغم عدم رضاه عنه. وفي حكاية «جهم وجلال» نرى «جلالًا» يغترب عن قبيلته لسنوات عديدة بسبب حبه لجهم. حيث فتن بها وتزوجها وأنجب منها أولادًا، ولكنه وكما في الحكاية لا يستطيع مقاومة حنينه لقبيلته، حيث لم تعوضه الزوجة والأولاد عن القبيلة التي تحتل مكانه هامة في نفسه.

وتظهر الحكاية الشعبية أن من يبتعد عن قبيلته يفقد مكانته وحمايتها له، فنراه يتنكر ولا يُعرف بنفسه إذا ما تعرض لعقاب القبيلة. كما أنه يرضى بأيّ عمل حقير، كان يترفع عن القيام به، أثناء حياته في كنف قبيلته. فمحمد بن هجرس يرضى بالعمل راعيًا للإبل، وجلال في حكاية «جهم وجلال» يعمل سائسًا للخيل، وهو عمل كان سيستنكره بشدة لو كان يعيش في قبيلته لأن من شأنه أن يفقده احترام القبيلة له.

مثل هذه الحكايات تظهر أن مكانة الفرد في مجتمع نجد تتحدد بسبب كونه منتميًا إلى قبيلة لا لذاته، فهو يخضع لقوانين القبيلة وينصاع لأعرافها. والقبيلة تمنحه في المقابل مكانة اجتماعية قبلية. وتوضح الحكايات الشعبية أن مكانات القبائل النجدية المختلفة ليست واحدة، فهناك قبائل كبيرة معروفة وقوية ومهابة وقبائل تفتقد ذلك. ولا يليق بالأفراد المنتمين لقبيلة معروفة الزواج ممن لا ينتمون إلى قبيلة مشابهة، بل إن ذلك يعد فعلًا شائنًا. وفي هذا الصدد يذكر «أبو علية» أن البدو المنتسبين إلى القبائل العربية الأصلية يحافظون على نقاوة أنسابهم بعدم مصاهرتهم إلّا من كان من قبائل عربية أصيلة ومعروفة[1].

وتعكس الحكايات الشعبية ذلك الإصرار على النسب الأصيل في الزواج المطلوب. ففي حكايات كثيرة مثل (جهم وجلال) و(قريع ومرة أبوه) ثمة إشارة إلى أنه لا بدّ للفتاة من أن تتزوج برجل معروف الأصل والنسب، وهو ما يشكل دائمًا الشرط الأول والأساسي من شروط الزواج في المجتمع النجدي. وغالبًا ما ينظر المجتمع النجدي القبليّ نظرة احتقار إلى الأفراد الذين لا ينتمون لقبائل عربية. وفي الحكايات الشعبية يظهر هؤلاء تحت تسمية «العجم» كدلالة على عدم انتمائهم إلى أصل عربي. نجد شيئًا كهذا في حكاية «عجمي مأخوذة خبزته» و«أكل الدراويش كلًّا لحالة».

5ـ الطبقية الإثنية

إلى جانب القبيلة كانت هناك في نجد مكانات أخرى ترتبط بالأصل الذي ينحدر منه المرء، مثل الأشراف، الذين كانوا قلة في

(1) أبو علية، مرجع سابق، 46.

نجد، «والخضيريين» الذين يشكلون عنصرًا رئيسًا فيها، «والعبيد»، وهي رتبة كانت في الأساس للأشخاص من أصل أفريقي جاءوا أو جاء أسلافهم إلى الجزيرة العربية كعبيد.

وكانت تجارة الرقيق منتشرة في نجد وكان التجار يشترون الرقيق من أفريقيا ويأتون بهم إلى سواحل الجزيرة العربية بالمراكب الشراعية، ومنها يقومون بتوزيع الرقيق بواسطة نخاسين إلى الجزيرة العربية، وكانت نجد مركزًا من مراكز بيع الرقيق[1].

وتعكس الحكاية الشعبية في مجملها وجود هذه المكانة المرتبطة بالأصل الذي ينحدر منه المرء. وتشير إلى فئات العبيد والجواري الذين يكونون أفرادًا مسلوبي الإرادة يحق لسيدهم التصرف فيهم كيفما يشاء، فهو يستخدمهم في البيت أو يقوم ببيعهم في سوق العبيد، وربما قام بإطلاق سراحهم ومنحهم الحرية. انظر حكاية «عويد الستاد» و«الشيخ مع زوجته الخائنة» و«شد عني شد».

وتصف الحكاية الشعبية العبيد من الجنسين ذكورًا وإناثًا مظهرة سواد بشرتهم، أو ميلها للسواد، كما في حكايتي (حصان أخوي خضير) و(عويد الستاد). وحسب ما يظهر في الحكاية الشعبية فإنه ليس للعبيد عمل محدد، بل هم رهن إشارة أسيادهم في كل ما يطلبونه منهم، فهم يقومون بتنظيف البيت، وإحضار الماء من البئر، والاحتطاب، وجلب الأشياء من السوق. إلّا أن هناك أنشطة يحظر عليهم المشاركة فيها، حيث إنها حكر على الأحرار وفرسان القبيلة، مثل المشاركة في الحرب، والدفاع عن القبيلة، ولا يحق للعبيد التطلع إلى أسيادهم أو وضع أنفسهم مصافهم.

(1) التركي، مرجع سابق، 44 .

وتركز الحكايات على وصف العبيد بالغباء والبله، ففي حكاية «في السوق رجال» نجد أن العبدة الخادمة كانت تقوم بمهمة التسوق وإحضار ما يلزم للعائلة كل يوم دون خوف أو تردد وعلى الرغم أن السوق ممتلئ بالرجال، فهي لا تعد ذلك محرجًا لها حتى تذهب يومًا ما فتجد رجلًا أسود في السوق فعادت دون أن تتسوق صائحة: «في السوق رجال» فهي لا تعد الرجال «البيض» رجالًا حتى تجد رجلًا على شاكلتها حينها تشعر بالخجل وتعود دون أن تقضي حاجتها.

وفي حكاية «هو حدانا» نجد أن العبدين قد وجدا في الصحراء جثة هامدة.. فخافا أن تكون هذه الجثة لأحد منهما فاتفقا أن يبتعد كل واحد منهما، وينادي الآخر باسمه، ليتأكد أن الجثة ليست لأحدهما. وكيف أن كلًّا منهما شعر بالفرح عندما سمع صوت الآخر.

ونجد في هاتين الحكايتين مدى السخرية التي تصور بها الحكاية الشعبية العبيد.

كما تصف الحكايات العبيد بالشراهة وبلادة الحس والكسل، حتى إنهم لا يتورعون عن التقصير في العمل حالما تغفل عنهم عين سيدهم، الأمر الذي قد يبرر القسوة في معاملتهم. وتصف الحكاية الشعبية العبيد بالشراهة فهم يستغلون أسيادهم ولا يأبهون بهم فيأكلون طعامهم إذا ما واتتهم الفرصة. ولكن الحكاية الشعبية مع ذلك تشير إلى أن العبد لا يحق له أن يأكل من طيب الطعام كما يأكل السيد. ففي حكاية (حصان أخوي خضير)، تأكل السيدة اللحم بينما يكون العظم من نصيب العبدة، وفي حكاية (أعطيني من طيب اللحم)، يطالب العبد بإصرار أن يعطى من طيب اللحم وإلّا فضح

سيدته لسرقتها للعجل، فهو يعرف أنه لا يحق له أن يذوق من هذا اللحم. وفي (حكاية الشابين الهاربين)، كما في حكاية (في السوق رجال) نرى العبيد لا يتزوجون وينجبون فإن أطفالهم عبيد بالوراثة لسيد والدهم كما في حكاية «الشابين الهاربين».

وفي الحكايات ينادي العبد سيده بلقب عمي وسيدته بلقب عمتي، وهي عبارة تعني سيدي أو مالكي.

الفصل الخامس

العلاقات الاجتماعية في مجتمع نجد

أولًا ـ نوعية العلاقات

يعرف نيوكامب NEWCOMB العلاقات الاجتماعية، بأنها الرابط الذي يقوم بين فردين أو أكثر في المجتمع، فالأسرة على سبيل المثال هي عبارة عن علاقة بين زوج وزوجة من ناحية، وبين الزوجين وباقي أفراد الأسرة من ناحية أخرى[1].

كما أن الإنسان حيوان اجتماعي بطبعة، ينشأ داخل علاقات إنسانية وتفاعلات بينه وبين جماعته، أي إنه يعيش في وسط اجتماعي. والوسط الاجتماعي «عبارة عن جملة الأنظمة الاجتماعية، التي توجه علاقات الأفراد سواء تميزت هذه العلاقات بالصراع أو بالانسجام، وسواء وجدت داخل تنظيمات صغيرة أو كبيرة، مستقرة أو غير مستقرة»[2].

(1) ظاهر، أحمد جمال، اتجاهات التنشئة السياسية والاجتماعية، الكويت، **مجلة العلوم**، 1986.

(2) ظاهر، مرجع سابق.

وارتباط الفرد بعلاقات اجتماعية من الأمور المفروضة عليه، ذلك أن الإنسان لا يقوى إلّا إن ارتبط مع المجتمع الذي يعيش فيه، إلّا إذا كان، على حد قول، أرسطو، إلهًا أو حيوانًا[1].

وجوهر هذا الارتباط هو قضية ولاء الفرد وانتماؤه إلى جماعته سواء كانت هذه الجماعة مجموعة دينية أو سياسية أو طبقية أو عائلية أو قبلية أو بدولة من الدول.. إلخ ولتثبيت علاقته الاجتماعية هذه يعبر الفرد عن ولائه بالقول والعمل معًا.

وتتميز المجتمعات الحديثة بتشعب العلاقات الاجتماعية كعلاقات الأسرة والجيرة والعمل والحزب والرفقة (الأصدقاء).. إلخ. ويعود ذلك إلى تنوع الأهداف وتعدد المصالح التي تؤدي إلى ظهور ما يسميه علماء الاجتماع بالعلاقات التعاقدية، وهي علاقات ثانوية أساسها المصلحة وليس الاجتماع، أو العلاقة في حد ذاتها، ومثل هذه العلاقات هي التي تسود «المجتمع المدني»، الذي هو أولًا وقبل كل شيء مجتمع المدن الذي يقيم الناس مؤسساته بملء إرادتهم بهدف تنظيم حياتهم الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وينخرطون في هذه المؤسسات أو ينسحبون منها تبعًا لمصالحهم. وهذا أمر على طرف نقيض تمامًا من مؤسسات (المجتمع البدوي) القبلي التقليدي، التي تتميز بكونها مؤسسات طبيعية يولد الفرد منتميًا إليها، مندمجًا فيها، ولا يستطيع الانسحاب منها[2] ففي المجتمعات القرابية أو العلاقات داخل النسق القرابي، وعلى غير ما هو الحال في المجتمعات العصرية الحديثة، يقدر الأفراد في المجتمعات

(1) ظاهر، مرجع سابق.

(2) الجابري، محمد عابد، إشكالية الديمقراطية في المجتمع المدني في الوطن العربي، المستقبل العربي، بيروت، 1993: 8.

البدائية البسيطة أهمية العلاقات من التزامات وارتباطات مردها التضامن الآلي لهذه الجماعات على حد قول دوركهايم هذه الجماعات الأولية تؤدي إلى اتساع العلاقات القرابية الشخصية بحيث تجعل الفرد لا يرى ضرورة لإقامة أشكال أخرى من العلاقات.

والقبيلة في المجتمع البدوي هي وحدة التنظيم الاجتماعي وجوهر الممارسة القبلية يتجسد في ذوبان شخصية الفرد في القبيلة، وارتكاز العلاقات بوجه عام على روابط الدم، وفي هذه الحالة فإن نوعًا من الاعتمادية المفرطة تنشأ لدى الفرد الذي تتم تنشئته بلا استقلالية، وبحيث يعتمد في تفكيره وشعوره وسلوكه على مرجعية الجماعة القبلية، خوفًا من الخطأ وطلبًا للأمان. وفي الأنثروبولوجيا يستخدم مصطلح القرابة للجمع بين القرابة العاصبة البيولوجية والاجتماعية، وقرابة المصاهرة، ولقد اهتم علماء الدراسات الاجتماعية وخاصة علماء الأنثربولوجيا أمثال «إيفانز ـ برتشارد» و«راد كليف براون» بدراسة القرابة والقبيلة خاصة في المجتمعات التقليدية لما تقوم به العلاقات القرابية من دور هام في حياة تلك المجتمعات، حيث القبيلة مكان الفرد في النسق القرابي، كما تحدد المكان الذي يجب أن يعيش فيه، وتحدد له أعضاء الجماعة والمجتمع المحلي الذين يتعامل معهم، كما تحدد له أصدقاءه وخصومه.. وممن يتزوج وممن يرث ومن يورث وأمورًا أخرى كثيرة(1).

ومن العلاقات القرابية التي تتحدد فيها الحقوق والواجبات علاقة الزوج والزوجة وعلاقة الأب والابن وعلاقة الأخوة ببعضهم، وكذلك علاقة الأجداد والأحفاد، وعلاقة الحماة وزوجات الأبناء... إلخ.

PRILCHARD: 1979:102. (1)

ويعدّ مجتمع نجد قبل النفط من المجتمعات البدائية البسيطة. حيث يعيش الفرد في هذا المجتمع داخل أسرة كبيرة، هي «البدنة» (جزء أصغر من القبيلة). سواء كان ذلك في البادية أو القرية، حيث إن «القبيلة» أو «البدنة» هي الجماعة القرابية التي ينتمي لها جميع العائلات والأسر المشتركة في الأصل الواحد. وفي القبيلة يعيش الفرد طوال حياته مشبعًا كل حاجاته داخل هذا النطاق من المحيط القرابي، إذ يكفل له التماثل في المظهر والمهنة والعادات والقيم والنظرة إلى الحياة حالة من التوازن النفسي. فيصبح غاية آماله الامتثال للقوالب التي تحددها الجماعة، مثل تنمية ثروته الحيوانية إذا كان بدويًا، والزراعية إذا كان يعيش في الحاضرة، والقدرة على الإنجاب... إلخ.

إن الفرد في مجتمع نجد قبل النفط لا يجد حاجة لأن يقيم علاقة أبعد من محيطه القرابي (الذي ينحدر من جد واحد) فمحيط علاقته الاجتماعية في هذه العائلة الكبيرة هي عائلته الصغيرة وجيرانه في المنزل أو في الحقل.

وبناء على ذلك نجد أن العلاقات في مجتمع نجد تتميز بأنها علاقات أولية. حيث يعتبر علماء الاجتماع العشيرة والقرابة جماعة أولية[1]، وتتسم العلاقات الأولية بتأثير الأفراد ببعضهم البعض شخصيًا، في حين أن التأثير في الجماعة الثانوية غير مباشر وغير شخصي.

ثانيًا ـ العلاقات العائلية

من المهم هنا استعراض أهم خصائص العلاقات الأولية التي هي الشكل الرئيس للعلاقات الاجتماعية في المجتمع النجدي.

(1) العبيدي، مرجع سابق.

أولًا: وحدة الأهداف التي تربط أطراف العلاقة الاجتماعية ببعضهم البعض.

ومن بين هذه الأهداف «موضوع الاجتماع نفسه» الذي يعتبر غرضًا مقصودًا لذاته وليس لتحقيق غرض معين. وبمعنى آخر فإن هذا النوع من الاجتماع ليس ثقافيًا أو اقتصاديًا أو سياسيًا، بل على العكس إنه من النوع الشخصي التلقائي، الذي تكون فيه الأهداف موحدة ومصطبغة بالصبغة العاطفية.

فالفرد في مجتمع نجد يجد نفسه داخل القبيلة واحدًا من أفرادها، وهو كائن في القبيلة وليس كائنًا بذاته، يشده الحنين إذا ما فارقها، ويهدده الخطر بالضياع والتعرض للسرقة والقتل إذا ما تخلى عنها أو طردته، والفرد كذلك أيضًا في القرية فهو كائن يلتحم بجماعته، فالأرض تحتاج إلى أيدي الجماعة للتناغم في عمل واحد يستوجب هذه الوحدة لفلاحة الأرض وزراعتها. انظر حكاية «جهم وجلال» و«محمد بن هجرس» و«شاب مع ابنة شيخ القبيلة» و«الشيخ وزوجته الخائنة».

والقبيلة في البادية تجتمع من تلقاء نفسها تحت إمرة الشيخ، فهي بدون هذا الاجتماع لا يستطيع رد الغزوات والنهب، أو الاستمرار في حالات الترحال والبحث عن الكلأ والماء.

ثانيًا: القرب التفاعلي لصغر حجم الجماعة، مما يجعل العلاقة من النوع المباشر فمجتمع نجد إذا ما قورن بالمجتمعات العصرية الحديثة هو مجتمع صغير الحجم، أفراده قليلون يعيشون في القرية التي تتألف من عدة بيوت أو على أرض واحدة تتألف من عدة خيام.

عند البدو الذين يعرف بعضهم بعضًا، فهم جميعًا وإن بعدت القرابة ينحدرون من جد واحد، ومن قبيلة واحدة وتختلط علاقاتهم ببعضهم بعضًا بين قرابة الدم وقرابة المصاهرة، فالرجال يتزوجون من بنات عمهم، وهكذا نجد أن ابن الأخ هو في الوقت نفسه زوج الابنة... وجميعهم أبناء عم وإن لم يكونوا أشقاء، والرجل منهم ينادي الكبير بـ «يا عمي» والكبير ينادي الصغير يا بن أخي، انظر حكاية «دويد أم الذبان» و«الشاب الذي أوصاه أبوه ألا يتزوج إلّا بكرًا».

ثالثًا: العلاقة الأولية ليس فيها تحديد صريح للواجبات والحقوق التي لكل طرف من الأطراف بالنسبة للطرف الآخر، وكذلك بالنسبة للمدة فلا نجد تحديدًا لمدة العلاقة، حيث يكون كل طرف على أتم استعداد لاستمرارها لأجل غير مسمى، ما دامت الأسس التي قامت عليها هذه العلاقة متوافرة[1].

وفي التحليل الكمي للحكايات تمّ توزيع علاقات أفراد الأسرة بين درجات من الإيجاب (تعاون، رحمة، تفاهم) ودرجات من السلب (تسلط، قسوة، حذر، غدر) في حين ظلت درجة التنافس في الحياد لتميل نحو درجة الإيجاب ونحو السلب إذا ارتفعت درجة السلب.

ويشير توزيع العلاقات كما جاءت في الحكايات الشعبية إلى:

1 ـ أن العلاقة بين المرأة والرجل تتسم بالتعاون والرحمة والتفاهم بدرجة عالية بلغت 45.4% في التعاون والنسبة نفسها من الرحمة والتفهم إلّا أنها رغم ذلك يشوبها الحذر من قبل الرجل

(1) نور، محمد عبد المنعم، **المجتمع الإنساني**، مكتبة القاهرة، القاهرة، 1970، ص 16.

والغدر من قبل المرأة، فقد بلغت تكرارات الحذر التي تتطلبها علاقة الرجل بالمرأة نسبة 48,4% أما الغدر فقد تكرر بنسبة أعلى بلغت 51,5%.

2 ـ أما العلاقة بين الآباء والأبناء فتقوم على أساس الرحمة حيث بلغت نسبة 76% والتعاون حيث بلغ 56% ولم تصل فيها القسوة إلّا إلى 20%.

3 ـ العلاقة بين الأخوة علاقة رحمة 58% إلّا أن التنافس بينهم يبدو عاليًا حيث بلغ 50%.

4 ـ العلاقة بين النساء قائمة على المنافسة حيث بلغت هذه النسبة أعلى مستوياتها 75% من بين العلاقات الأخرى ويسود الحذر فيها بنسبة 62.5% والغدر 56.25%. وينخفض التعاون إلى نسبة 18.7% ويغيب التفاهم بينهن.

5 ـ العلاقة بين الجيران تقوم على التعاون في معظمها وقد بلغ في التكرار الكمي للحكايات نسبة 90% وهذا يعكس طبيعة التكافل والتعاضد في المجتمع القبلي، فيما غاب الحذر والغدر من الجار تمامًا في هذه الحكايات.

6 ـ العلاقة بين الطبقات تقوم على أساس التسلط حيث الفوارق الطبقية متحجرة، وقد بلغت نسبة تكرار التسلط في هذه العلاقات 49.4% والقسوة 66.12% والحذر من الطبقة الأعلى نحو الطبقة الأدنى 33.3% والغدر من الطبقة الأدنى للطبقة الأعلى 33.3%.

1ـ العلاقة بين المرأة والرجل

وفي الحكايات الشعبية نجد أن علاقة التفهم والتعاون والرحمة بين الرجل والمرأة واضحة، ففي حكاية (الذي لم يمر عليه يوم أقشر) نجد أن الزوجة هي خير عون لزوجها فهي تعاونه وتصبر معه على تقلبات الحياة، وهي زوجة صالحة في العسر وفي اليسر. وفي (حكاية الولد البار بأمه) نجد أن الابن محبًا لوالدته بارًا بها معاونًا لها يطيعها فيما تأمره.. وكذلك حكاية «من مكائد الزوجة لأقارب زوجها»، وحكاية «حصان أخوي خضير» مدى الحب والتعاون بين الأخ وأخته.

وفي مجمل الحكايات نجد صورة الزوجة المحبة لزوجها، والزوج الرحيم بزوجته والأخ البار بأخته والابن البار بأمه والأب المحب لابنته، إلّا ما شذ من الحكايات حين تخون الزوجة زوجها أو تفرط الأخت أو الابنة بشرفها حيث نجد أن صورة العلاقة تختلف.... فقد أشارت الحكايات إلى سمة الحذر التي تشوب علاقة الرجل بالمرأة.. فعلى الرغم من سمات الحب والتعاون والتفاهم التي تسود علاقتهما إلّا أن هناك مضمونًا حذرًا متشككًا نحو نساء البيت، وإلّا فإن شرفه يتعرض للضياع. ففي حكاية (سديرة المنى) نرى أن الرجل يقوم بحيلة لكشف نسائه فيكذب عليهن بقوله إن هناك شجرة سدر في الطريق الذي سيسلكونه في الارتحال وهذه الشجرة تلبي الأمنيات لقاصدها، ثم يختبئ داخل الشجرة فتأتي أمه وتطلب من شجرة السدر أن تتزوج من راعي الغنم الذي يعمل لديهم ثم تأتي الزوجة وتطلب من شجرة السدر أن يعمى زوجها لتتمكن من لقاء عشيقها وقت ما تشاء، ما عدا الأخت البريئة التي تطلب «هودجًا»

وهو متاع يوضع فوق الناقة لتحمل النساء ويكون الهودج محاطًا بستائر تستر المرأة في الداخل، وناقة جميلة.

وفي حكاية (الذي لم يتزوج حتى عرف مكائد النساء) نجد أن الشاب ارتحل من بلده ليعرف مكائد النساء ويجربها، وقد هاله ما تمتلك المرأة من مكيدة واحتيال، لذا فإنه عندما تزوج قام ببناء سور عالٍ لبيته صار يقفل باب البيت بالمفتاح خوفًا من أن تخونه زوجته، ورغم هذا فإن الزوجة قد سرقت المفتاح وهو نائم وأطلت من السور ونادت أحد الشباب المارين بالبيت وطلبت منه أن يصنع مفتاحًا مشابهًا للمفتاح الذي أعطته وواعدته لتثبت لزوجها أن لا شيء يقف في وجه المرأة إن هي أرادت شيئًا.

هذا وتتسم علاقة الزوج بزوجته بسمات أهمها:

الطاعة المطلقة للزوج: تتحدد العلاقة بين الزوج والزوجة في مجتمع نجد قبل النفط على أساس طاعة الزوج لزوجها واحترامها له، وقيامها على خدمته وتقديم الطعام له، وتلبية مطالبه دون نقاش أو اعتراض مهما بدت أوامر الزوج شاقة أو مستحيلة. ففي حكاية (الرجل المزواج) يطلب الزوج من زوجته تحضير طعام كاف لعدد من الضيوف دون أن يوفر لها حطبًا لإشعال الموقد أو طحينًا لصنع الخبز، فاضطرت الزوجة التي لم تجرؤ على الاعتراض، لطلب الطحين من جارتها بعد أن تسلقت الجدار الذي بينها وبين الجارة، ثم قامت بطهي الطعام على فتيل من القطن والسمن. وعندما طلب الزوج من زوجته في الحكاية ذاتها أن تلد له طفلًا أثناء سفره، اضطرت

للاحتيال بواسطة عجوز في القرية جمعت بينها وبين زوجها دون أن يعلم أن المرأة زوجته، كل هذا لتطيع أمره، وتحقق مطالبه.

وفي حكاية (ابن شمسي مع زوجته الذكية) يطلب الزوج من زوجته طلبات صعبة أو مستحيلة مثل أن تفرش له فراشه فوق شجرة عوسج مشترطًا أن لا تخدشه شوكات العوسج إذا نام عليه، وأن تنجب له أطفالًا دون أن يلمسها، وتصنع له فراشًا من الجلد المدبوغ. فنجد الزوجة في الحكاية تلجأ للحيلة لتلبية طلبات زوجها. وتجمع الحكايات الشعبية على إظهار الزوجة بمظهر المحبة والمطيعة لزوجها والتي تقوم برعايته، مظهرة حقوق الزوج على الزوجة كحقوق مطلقة. في حين أن هذه الحكايات نفسها تظهر الزوج باردًا لامباليًا في علاقته بزوجته، لأنه من المعيب في مجتمع نجد أن يظهر الرجل تعلقًا بزوجته، أو أن يستعين بآرائها، ومثل هذا السلوك يكون عادة مدعاة للسخرية والاستهزاء بمن يقوم به.

وتظهر الحكايات الشعبية كيف يجري التندر عادة بمن لا يعامل زوجته ببرود ولامبالاة. ففي حكاية (حميدان الشويعر) يهجو الشاعر ابنه «مانعًا» ويستخف به لأنه يظهر تعلقًا بزوجته، وهذا أمر لا يليق بالرجل النجدي، ومع أن هذه الحكاية لا تصرح في ظاهرها باحتقار تعلق الزوج بزوجته أو استعانته بها أو استماعه لرأيها، إلّا أنها في مغزاها تقصد ذلك.

أما حكاية (شور حمده على منديل) فتفصح صراحة عن هذا المغزى، حيث تكشف هذه الحكاية كيف أن «منديلًا» الذي استمع لمشورة زوجته «حميدة» وحلق لحيته ليعود شابًّا صغيرًا، ولأن حلق

اللحية يقلل من رجولة الرجل واحترام الآخرين له في مجتمع نجد، تعرض «منديل» للسخرية والاستهزاء من كل من حوله، وهذه طبعًا النتيجة المنطقية لاستماعه لمشورة ورأي زوجته، حتى إن «منديلًا» بات مضرب مثل عن كل من يستمع لرأي امرأته. وواضح من مضمون الحكاية الاحتقار الصريح لآراء المرأة. والتقليل من درايتها بأمور الحياة التي يتفوق فيها الرجال عادة.

ويبدو الزوج في علاقته مع زوجته بصفة خاصة، ومع نساء البيت عمومًا، مراقبًا لهن، حذرًا ومتشككًا بهن، وتبرز الحكاية الشعبية المرأة دائمًا في موضع الريبة والشك من قبل زوجها، وتلح على أن أي إهمال لمراقبتها من قبل الزوج سيؤدي بالزوجة إلى التلاعب به، وربما لانتهاك شرفه. ففي حكاية «الشيخ مع زوجته الخائنة» نجد أن الزوجة تخون زوجها، وفي حكاية «الشاب الذي لم يتزوج حتى عرف مكائد النساء» نرى الزوج يقفل باب بيته على زوجته حين يخرج للعمل ولا يسمح لها بالخروج من البيت. وفي حكاية (سديرة المنى) يحتال الرجل ليكشف نساءه الثلاث «الأم» و«الأخت» و«الزوجة» فيعرف عندما يختفي في شجرة السدر بعد أن أوهمهن أن هذه الشجرة ستحقق آمانيهن، أن زوجته تخونه، وأن أمه تحب راعي غنمهم، ووحدها الأخت التي لا تظهر الحكاية في سلوكها ما يثير الريبة أو الانحراف. إلّا أنه في حكاية «الولد البار بأمه» نجد أن الأخت تغدر بأخيها وتهرب مع الغريب، وفي حكاية «الأرملة وذكر العصافير» نجد أن الأم تقيم علاقة غير شرعية مع رجل مما يضطر الابن إلى الهرب خوفًا من الذل والعار.

عدم نصرة الزوجة من ظلم الأم: لا يستمع الزوج في مجتمع نجد لشكوى زوجته، ولا يتصدى للظلم الواقع عليها من قبل والدته، ودافعه لذلك حرصه ألّا يظهر أي نوع من التعلق بزوجته، ناهيك عن التزامه بقانون العلاقات داخل العائلة التي تجعل السلطة الداخلية على النساء من حق واختصاص الأم. ففي حكاية (أم الديك) ترهق أم الزوج زوجة ابنها بالعمل، وتمنع عنها الطعام ولا تعطيها منه إلّا قدرًا ضئيلًا، فلا يتدخل الزوج (الابن) لنصرة زوجته صراحة، لأن ذلك يعيب الرجل في مجتمع نجد مهما اقتنع بصواب موقف زوجته فيضطر الزوج في هذه الحكاية للجوء إلى الحيلة لنصرة زوجته المظلومة.

إظهار الزوجة الضعف لزوجها: مهما كانت الزوجة قوية في مجتمع نجد، فإنها تحرص على إظهار ضعفها تجاه زوجها، وهي تؤدي كل حقوقه عليها دون شرط أو اعتراض، فهذا الأمر حق له وليس لها. ففي حكاية (محمد بن هجرس) نجد ابنة شيخ القبيلة قد هزمت الفارس محمد بن هجرس الذي خرج من قبيلته ومر بإحدى القبائل فرأى فرسًا أعجبته وحاول سرقتها إلّا أن ابنة شيخ القبيلة قد منعته من ذلك، بأن طرحته أرضًا وقيّدته.. وعندما قص «محمد بن هجرس» قصته لها، طلبت منه الفتاة أن يقوم بتحرير والدها الذي قامت إحدى القبائل بأسره وستكافئه الفتاة على ذلك بأن تعطيه «الفرس» التي أعجبته. وبعد أن قام «محمد بن هجرس» بتحرير والدها الشيخ وحصوله على «الفرس» قام بخطبة الفتاة وتزوجها.. لكن الفتاة في ليلة العرس بدت ضعيفة ومستسلمة لزوجها وحين سألها محمد بن هجرس مستفهمًا عن سر هذا الاستسلام من فتاة هزمته حين دخل

متسللًا لخيمتها أجابته: (إنني الآن أقابل زوجًا وليس لصًا) دليل على أن الزوجة يجب أن تطيع الزوج وتستسلم لكل ما يطلبه.

2ـ العلاقة بين الآباء والأبناء

وفي علاقة الوالدين بالأبناء نجد أن مجمل العلاقة تتسم بالإيجاب حيث الرحمة والتعاون والتفاهم.

ففي حكاية (قريع ومرة أبوه) وحكاية «الذي ما مر عليه يوم أقشر» وحكاية «الشاب سبتي مع ابنه شيخ القبيلة» نجد أن الأبناء عون الآباء.. يطيعونه فيما يأمر ويتحملون المشاق من أجل مساعدة والدهم ولو شاب ذلك بعض الصرامة من منطلق الحب والرغبة في أن ينشئوا أبناءهم رجالًا. حيث إن التدليل يفسد الأبناء.

كما تصور الحكايات علاقة الأب بأبنائه كعلاقة يسودها التحفظ والوقار ولا تظهر فيها العاطفة صريحة، فالأب معنيّ بعدم إظهار التعلق بأبنائه لكي يحتفظ بوقاره وهيبته في الأسرة، وكي لا يظهر بمظهر الضعيف أمامهم. منطلقًا في ذلك من تصور لدى المجتمع النجدي بأن العاطفة شعور سلبي لا يجب أن يتمكن من الرجل، بل إننا نجد الحكايات الشعبية ترسم علاقة الأب بأبنائه كعلاقة فيها من دلائل القسوة والحزم الكثير، وتحثّ الحكايات الشعبية على عدم تدليل الأبناء، وعلى الحزم في تربيتهم كي لا ينشأوا كسالى وخاملين كما في حكاية «قريع ومرت أبوه» وحكاية «الشاب سبتي».

فالشاب في حكاية (الشاب سبتي وابنة شيخ القبيلة) يعاني من أعراض الحب المريرة من خمول وأرق واصفرار، مما يثير قلق الأم

وخوفها على ابنها، إلّا أن الشاب لا يصارح أباه رهبة منه واحترامًا له، كما أن الأب الذي يشعر بأعراض ابنه، ساعده الأيمن في تجارته، ورفيقه الدائم في سفراته، لا يسأل ابنه عن سر التغيير الذي طرأ عليه، وعن أسباب قلقه وأرقه واضطرابه. ولا يعرف الأب سر ابنه إلّا عن طريق الأم التي تكون قد ألحت على ابنها في السؤال عن أسباب حالته الغريبة بسبب قلقها الشديد عليه. وتدل هذه الحكاية أيضًا على انتفاء المصارحة والمباشرة والتبسط في العلاقة بين الأب وأبنائه. أما حكاية (حميدان وولده مانع) فتصور أنه يسخر من ابنه ويعامله بقسوة، ويهجوه في شعره، ليس لأنه لا يحبه بل ليدفعه ليكون رجلًا يتصف بأخلاق الرجال، مما يدفعه للهروب من قبيلته، والإقامة طوال عمره غريبًا في بلاد أخرى.

وفي حكاية «محمد بن هجرس» يطرد «الشيخ» ابنه حين قام بقتل رفيقه عن طريق الخطأ، تغليبًا للعرف والتقاليد على عواطفه. وفي حكاية (شد عني شد)، نجد الأب الشيخ الذي قتل ضيفه ابنه دون قصد منه يعلي قيم الضيافة والكرم على عاطفته تجاه ولده، ويطلب من قبيلته أن تدفع (دية القتيل)، وبالمقابل يقتل الأب ابنه عندما قام بمغازلة ابنه المضيف ويرسل رأس ابنه لمضيفه معليًا بذلك قيمة الشرف والكرامة فوق حياة ابنه.

أما الأم فتبدو في الحكايات الشعبية امرأة تغلبها العواطف في علاقتها بأبنائها ورعايتها لهم، وتتسم علاقتها بهم بالحب، والعطف، والقلق على صحتهم ومستقبلهم فهي تضحي بسعادتها الشخصية، وراحتها في سبيل راحتهم، وإذا ما توفي عنها زوجها، وهي لا تزال شابة، تنذر شبابها من أجلهم وتقضي عمرها متفرغة لتربيتهم وترفض الزواج من آخر خوفًا على أطفالها من الضياع وقسوة الحياة.

نجد هذه الصورة واضحة تمامًا في حكاية «النبقات وسبع بنيات» وحكاية «الأرملة وذكر العصافير،» «حميدان وولده مانع»، «الولد البار بأمه» و«الشاب سبتي وابنة شيخ القبيلة».

وفي حالة غياب الأم بسبب الوفاة تحل الجدة محلها، وتلعب الدور نفسه تجاه أحفادها. ففي حكاية (الفتاة اليتيمة مع الساحر) تقوم الجدة مقام الأم بالرعاية والحب والاهتمام والعطف على الأطفال. لكن الحكاية الشعبية تصور في الوقت ذاته نتائج عاطفة الأم الزائدة على أبنائها بصورة سلبية، تفسد الأبناء، مشيرة إلى أن المرأة عاطفية ضعيفة تفتقر إلى الحكمة والعقل وغير جديرة بتربية الأبناء الذكور، لأن هؤلاء سيحملون عنها صفاتها العاطفية السلبية.

ففي حكايتي (قريع ومرة أبوه) و(القطية) نجد الأم التي هي زوجة أب، تغدق الحب والدلال على أبنائها مما يؤدي إلى نشأتهم خاملين سلبيين غير قادرين على تحمل أعباء الحياة، ولهذا السبب نجد الحكاية الشعبية تحيل رعاية الأبناء الذكور والاهتمام بهم إلى الأب بعد بلوغهم سن الشباب.

كما نجد الحكاية الشعبية تعيب على الرجل أن يكون قد تربى على يد امرأة، حيث يقال عن الرجل الذي تربيه والدته بعد فقدانها لزوجها أو بسبب غيابه الطويل إنه «تربية امرأة» لتبرير موقفه إذا ما فعل أمرًا مشينًا أو أخطأ في تصرف ما. ويظهر الأولاد ذكورًا كانوا أم إناثًا طاعة عمياء لوالديهم، وتلخص الحكاية الشعبية هذه الطاعة في بر الأبناء بأمهاتهم، ورعايتهنّ وخضوعهنّ لأبنائهنّ مهما قسوا عليهن. ففي حكاية «الولد البار بأمه» يظهر الابن طاعة عمياء وكاملة لوالدته فيحج بها عدة مرات، كما أنه يستجيب لطلبها بأن يقوم بأخذ

أخته إلى الحج، ويوافق على هذا الأمر رغم شعوره بأن ذلك ليس واجبًا عليه، بل من واجب زوج أخته أو أبنائها في المستقبل، إلّا أنه ينفذ ما تطلبه الأم طاعة لها وبرًّا بها.

وفي حكاية (الأرملة وذكر العصافير) يفرّ الابن المتدين من البلدة بعد أن يكتشف أن لأمه علاقة غير شرعية مع رجل غريب، فهو لا يستطيع معاقبة أمه، وفي الوقت ذاته لا يمكن تحمل الفضيحة والخزي والعار بين الناس إذا ما عرفوا بعلاقة أمه مع الرجل الغريب.

أما في حكاية «قريع ومرة أبوه» يعود الشاب قريع، وقد أصبح أميرًا، إلى والده وزوجة أبيه القاسية، ويغدق عليهما العطاء ويقوم برعايتهما دون أن يقابل إساءتهما السابقة بإساءة مماثلة، رغم معاناته الكبيرة سابقًا في بيت والده.

وكذلك نجد الفتاة «فاطمة» في حكاية «القطية» تسامح والدها وزوجته على قسوتهما عليها، حين تزوجت الأمير، بل إنها شملتهما بالعناية والرعاية وأسكنتهما معها في القصر.

وحكاية «الأخوة الثلاثة والغول» تقدم المقولة نفسها عندما يعود الأبناء الثلاثة ليتقاسموا ووالدهم ثروتهم التي جمعوها، رغم أن الأب كان قد تخلص منهم سابقًا بتركهم في الصحراء.

تدلنا جملة الحكايات السابقة على أن طاعة الوالدين في مجتمع نجد واجب تفرضه الثقافة الاجتماعية والدينية على أفراد المجتمع، مهما فعل الآباء بأبنائهم، ويتمثل المجتمع النجدي في هذه

الثقافة وصايا الله تعالى في كتابة الكريم بالوالدين: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾، ﴿وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا﴾[1].

لكننا نجد في الحكايات الشعبية إعلاء لقيمة الابن الذكر عند أمه عندما يصير شابًّا، فالأم ترعى أبناءها الذكور والإناث في فترة الطفولة، إلّا أن الذكور حين يتجاوزون سن الطفولة يستقلون عن الإناث، ويصبحون من مسؤوليات الأب، ويعاملون معاملة مختلفة عن أخواتهم. ففي حكاية (سديرة المنى) نجد الأم توكل الابن الأكبر أمر العناية بأخته وتزويجها، فهو صاحب السلطة في هذا الأمر ونجدها تُقبل رأس ابنها دلالة على التقدير والاحترام. وفي مجتمع نجد يقبل الصغير رأس الكبير، وهي عادة تشبه عادة تقبيل اليد في مجتمعات عربية أخرى، وتقبيل الأم رأس ابنها يشير إلى إعلاء قيمة الابن لأنه صار رجلًا، حتى لو كان ابنها، وهو يحل محل الأب في غيابه، ويحتل سلطته بالكامل.

وإمعانًا في إبراز سلطة الذكور، وإعلاء قيمتهم على الإناث حتى لو كنّ أمهاتهم، تقدم آداب الطعام في مجتمع نجد الدليل على ذلك، حيث يتناول الذكور طعامهم لوحدهم دون الإناث، مهما كان سنهم، هذا ما نلاحظه في حكاية «طعم الزاد بحكاكة القدر». فنجد في الحكاية أن زوجة الأب تضع أفضل الطعام في «الحكاكة»، وهي الجزء من الطعام الملتصق بقاع القدر، كناية عن أن طعام المرأة لا يقتصر على عدم مشاركتها للذكور في تناول الوجبات، بل الاكتفاء بأقله أو ببقاياه بعد الرجال. وفي حكايات أخرى مثل (الذي لم يمر عليه يوم أقشر) و(المقارنة بين كريمين) وغيرها من الحكايات نجد

(1) سورة الإسراء، الآية: 23.

الأب والابن يتناولان طعامهما مع الضيوف من الرجال، بينما المرأة لا تشاركهم الأكل. وهذه عادة لا تزال قائمة في مجتمع نجد الحالي، لاسيما لدى العائلات الكبيرة، حيث ينفرد رجال الأسرة بالأكل لوحدهم، دون مشاركة الأم والزوجات لهم. وفي الولائم تتناول النساء والأطفال طعامهم بعد الرجال.

زوجة الأب القاسية: في التراث الشعبي الأدبي العربي عمومًا أخذت زوجة الأب دائمًا دور المرأة الشريرة القاسية التي تحيك المؤامرات الدسائس لإيغار قلب الأب على أبنائه وحرمانهم من حبه وحنانه ورعايته، ودفعه لظلمهم ومعاقبتهم باستمرار، وكما أوضحنا في الفصول السابقة، فإن التراث الشعبي الأدبي يستمد حكايته من الواقع الإنساني نفسه، وفي حالة الأب يفسر هذا التراث التنافس على الاستئثار بحب الأب، بإبراز علاقة الغيرة والحقد لدى زوجة الأب من أطفال الزوجة الأولى رغم وفاتها أو مرضها، فتتوجّه غيرة منها إلى النكاية بأولادها الذين يتقاسمون الحياة معها ،حيث تعدهم منافسين لها في حب الزوج ورعايته وماله. وحين تنجب زوجة الأب أبناء، تدفعها نار المنافسة وروح الاستئثار لأبنائها بكل ما يملك زوجها، لفعل كل ما يخطر لها من حيل للتفريق بين الأبناء ووالدهم، ولتحرمهم لا من مال أبيهم فقط بل من حبه ورعايته أيضًا.

ولا تختلف صورة زوجة الأب في حكايات نجد الشعبية عن الصورة السلبية التي نجدها في التراث الشعبي العربي عمومًا، ففي حكاية (القطية) التي هي نفسها حكاية سندريلا العالمية توغر زوجة الأب صدر الأب على ابنته الوحيدة من زوجته المتوفاة بتصويرها مهملة وكسولة لأنها قامت بإطلاق القطاة التي اصطادها الأب،

«والقطاة» لم يكن طائرًا للهو الأطفال وتسليتهم بل كانت له قيمة مادية من خلال بيعه أو أكل لحمه، وفرحت زوجة الأب حين وجدت في ذلك سببًا يزيد من عقاب «فاطمة» الفتاة اليتيمة الأم. فسارعت إلى إخبار والدها الذي سارع إلى ضربها وحبسها في غرفة مظلمة، ومنع عنها الطعام، وحين يدعو الملك فتيات المدينة لحفلة في قصره يقوم من خلالها باختيار زوجة لابنه، فإن زوجة الأب تكلف «فاطمة» بأعمال كثيرة كتنظيف البيت وتنقية حبوب الشعير والحنطة وتمنعها من الذهاب إلى الحفلة، وبالتالي تحرمها من فرصة الزواج من الأمير، لعل إحدى ابنتيها تحظى بهذه الفرصة.

وفي حكاية «قريع ومرة أبوه» تحاول زوجة الأب التخلص من «قريع» ابن الزوجة المتوفاة بوضع السم في أكله وملابسه، بعد أن أثار «قريع» غيرتها، حيث استأثر بثقة أبيه، الذي اعتمد عليه في تجارته، وكانت زوجة الأب قد أفسدت أولادها بالتدليل فنشأوا خاملين وكسالى لا يمكن الاعتماد عليهم.

ونجد في حكاية «جويرية وأخوه» الطفلان يعيشان في ظل إهمال زوجة الأب وحرمانهما من الطعام، وحين عرفت زوجة الأب أن الطفلين قد تنبها لدخول رجل غريب عليها، حاولت زوجة الأب التخلص منهما خوفًا من أن يفضحا أمرها فتسببت بقتل البقرة التي تركتها لهما أمهما والتي تحرسهما من الذئب الذي كان يحوم على غرفة من القش ينام فيها الطفلان مما جعل الذئب يتمكن بعد ذبح البقرة من أكلهما.

ولتأكيد صورة زوجة الأب السلبية، صورت كثير من الحكايات الشعبية (إن لم تكن كلها) زوجة الأب خائنة تقيم علاقة غير شرعية

مع رجل غريب، إمعانًا من هذه الحكايات في تقديم صورة زوجة الأب في صورة للشر الكامل، فهي أيضًا قاتلة تحاول أن تقتل أبناء الزوج وسلوكها دائمًا غير أخلاقي.

3ـ العلاقة بين الأخوة

تتسم علاقة الأخوة بالرحمة كما صورتها الحكايات بنسبة بلغت (58%) والتعاون بنسبة بلغت (41.6%) فالأخوة يتعاونون فيما بينهم، ومرد ذلك إلى أن الأخوة ينشأون في بيت واحد، ويجمع بينهم أب واحد، ونجد ذلك واضحًا في حكاية «الأخوة الثلاثة مع الغول» حيث يتآزر الأخوة في وقت الضيق، مع بعضهم البعض ويكون كل منهم عونًا لأخيه وقت الشدة ـ فالأخ يحب أخاه والأخت تحب أخاها وتعطف عليه. وفي حكاية «سديرة المنى» و«الفتاة التي اغتصبت» وغيرها من الحكايات نجد أن الأخ عون لأخته يساعدها ويهتم بها.

إلّا أن التنافس بين الأخوة وخاصة حين يستقلون عن بعضهم البعض ويتزوجون يصبح سمة أكثر وضوحًا في علاقة الأخوة، أو ربما يعود سبب ذلك إلى الزوجات، كما سنرى لاحقًا في العلاقات بين النساء فيصبح الأخ منافسًا لأخيه، طامعًا لأن يصبح أكثر غنى، وأفضل من أخيه. كما نرى في حكاية «الأخوة الثلاثة مع الغول» وحكاية «قريع ومرة أبوه».

4ـ العلاقة بين النساء

اتصفت العلاقة بين النساء كما تعكسها تكرارات العلاقة بالسلب، وتتمثل النساء كما رصدتهم الحكايات في الزوجة، زوجة الابن، الحماة، أخت الزوج، زوجة الأب، ابنة الزوج إلى آخره. هذا

وقد نلاحظ أن نسبة التنافس بين النساء أو في علاقة المرأة بالمرأة تبلغ أعلى نسبة (75%) في العلاقات جميعها، في حين بلغت نسبة حذر المرأة من المرأة 26%.

وقد لاحظنا من التحليل الكيفي للحكايات أن العلاقات بين النساء متوترة يشوبها الغدر الذي بلغت نسبته في الحكايات 56.25%. أما نسبة الحذر فقد بلغت 62.10%، ونسبة التسلط بلغت 50%، بينما لم يبلغ التعاون بينهن سوى 18.75%، والرحمة 6.25%، ولم يظهر التفاهم في أي صورة، وقد يعود السبب إلى أن الحكايات الشعبية تركز على الأزمات والحوادث المتصاعدة التي يكثر فيها الغدر والحذر والتنافس، إلّا أن دراسة مثل هذه العلاقة يستحق لوحده دراسة كاملة، حيث إن للنساء دورًا هامًّا في العلاقات الاجتماعية داخل الأسرة وخارجها.

فالعلاقة بين النساء كما تقدمها الحكاية الشعبية تظهر كعلاقة تنافسيه سمتها الصراع، وجوهرها الغيرة والحسد، فالأم تغار من زوجة الابن وزوجة الابن تكره الحماة وهذه تكره حماتها، وكذلك الزوجة تغار من أختَ الزوج وتحاول التخلص منها، وبسبب جملة هذه العلاقات المتوترة تنشأ القطيعة وينشأ الفراق والانتقام بين النساء.

ويمكننا ملاحظة ذلك في حكاية (الأم التي فرقت بين ابنها وزوجته)، ففي هذه الحكاية تغار الأم وابنتها من زوجة الابن لأنه تزوجها دون أن يكون لهما دور في اختيارها، ولأنها بدأت تنافسهما على قلبه وتهتم بشؤونه، التي كانت في السابق من مهامهما، فتقوم الأم بإيهام ابنها أن زوجته تخونه، وجعلت ابنتها تلبس أثناء سفره ثياب

رجل لتلفت أنظار الجيران إلى أن هناك رجلًا غريبًا يدخل عند زوجة الابن. ولتصبح شهادتهما دليلًا على خيانة الزوجة وليطلقها الابن.

ويرى «زيعور» أن العامل المادي مهم في إشعال ذلك الصراع بين الحماة «والكنة»، في العائلات الممتدة، ذات الأفراد الكثيرين الذين يعيشون تحت سقف واحد، لأن العائلة التي تحتاج للابن ماديًّا تتمسك به، وتحاول إبقاءه تحت سيطرتها لتنتفع بدخله المادي، حيث إن العائلة ذات الحاجة إلى دخل ابنها ترفض زوجته سلفًا لكونها تستأثر بدخله وإنتاجه[1].

كما أن لدى الحماة دوافع نفسية خاصة تجعلها في موقع الصراع مع كنتها، فهي (الحماة) ترى نفسها مستمرة بأبنائها وبناتها، وتجد في كنتها منافسة لها في قلب الابن، كما أنها ترى في زوجة الابن جمالها وشبابها الذاوي، وفتنتها التي لن تعود، وتحس أن «الكنة» تضعف أهم أدوارها في سنوات شيخوختها وهو دورها كأم بامتلاكها قلب الزوج (ابنها) وتقديم الخدمات التي كانت تقدمها له الأم.

وتقدم حكاية «أم الدييك» دليلًا على ما ذهب إليه «زيعور» من أن انتقام الحماة من «الكنة» يحقق لها احتفاظها بالسلطة في البيت والحفاظ على المدخول المادي للأسرة، إضافة إلى العمل على إبقاء الزوجة ضعيفة ومعتلة. حيث تعامل الحماة في «الحكاية» زوجة الابن بقسوة بتكليفها بمهام البيت، والتقتير في إطعامها بوضع الطعام في خزانة مقفلة والاحتفاظ بمفاتيحها، مما يؤدي إلى اصفرار وجه الزوجة وضعفها لجعلها غير قادرة لجذب اهتمام الزوج.

(1) زيعور، صياغات شعبية حول المعرفة والخصوبة والقدر، 120، 132.

وفي الحكاية لا تقاوم زوجة الابن حماتها في هذا الصراع بالشكوى إلى زوجها ضد أمه لإيقافها أو تصحيح سلوكها الخاطئ، بسبب ما تحتله الأم من مكانة في القيم الثقافية والاجتماعية السائدة في مجتمع نجد، ناهيك عن مكانتها المقدسة التي يفرضها الدين: (رضا الله من رضا الوالدين).

لكننا لا نجد هذا الأمر في الصراع بين الزوجة وأخت الزوج، فالزوجة هنا في غياب الأم (الحماة) هي صاحبة السلطة، وهي الأم الجديدة التي تنجب الأطفال، بينما الأخت ليست سوى ضيفة ستترك البيت حالما تتزوج. لكنها إن لم تتزوج فستبقى منافسة للزوجة في رعاية أخيها، وفي اقتسامها لدخله، ولأن الأخت لا تتمتع بتلك الحصانة القدسية التي تتمتع بها الأم فإنها تظل محل تهديد دائم من قبل الزوجة.

ففي حكاية (مكائد الزوجة لأقارب الزوج) تحاول الزوجة التخلص من أخت زوجها بإيهامه أن أخته تعاشر غريبًا، مما يستدعي قتلها والتخلص من عارها. بينما الزوجة في حقيقة أمرها لا تريد إلّا التخلص من منافسة أخت زوجها لها. وتساهم العلاقات المتوترة بين النساء في توتير العلاقات الأخرى، فمثلًا يساهم توتر العلاقة الصراعية بين الزوجات «زوجة الفقير» و«زوجة الغني» في حكاية «الغول مع الأخوين الفقير والغني» في توتر العلاقة بين الأخوين.

حيث نجد أن زوجة الأخ الغني تتلصص بعين الحسد والغيرة على زوجة الأخ الفقير الذي عثر على كنز من الذهب، وعندما أرسلت زوجة الفقير في طلب صاع الذهب من أسرة الأخ الغني، أثار

ذلك فضولًا وغيرة زوجة الغني، وتساءلت عما لدى هؤلاء للكيل؟ وحين عرفت أن ما كالوه هو الذهب أوغرت صدر الأخ الغني على أخيه ودفعته لتهديده ليكشف له كيف حصل على الذهب، وعندما ذهب الأخ الغني ليجلب الذهب من قصر الغول اكتشف الغول أمره فالتهمه جراء طمعه.

وتبرز الحكايات الشعبية النساء كمجلبة للشر، يفرقن بين الأخ وأخيه، والصديق وصديقه، ففي حكاية (جمعان وزوجته وصديقه) يعيش الصديقان حياة ملؤها الحب والتفاهم والوفاء والإيثار، حتى تزوج «جمعان»، وعندما سافر أوصى «صديقه» بزوجته وبيته في غيابه، فقامت الزوجة بمحاولة إغواء الصديق، وإدخاله إلى غرفة نوم زوجها، فكان تصرّفها هذا سببًا في تهديد علاقة الصديقين، إلّا أن صديق جمعان كان قد كتب بيتين من الشعر، يظهر فيهما أن تمنّعه عن زوجة صديقه ليس تعففًا، أو عدم رغبة فيها، ولكن تمنّعه كان بسبب وفائه لصديقه. وحين عرف الزوج قصة هذين البيتين من الشعر، طلق زوجته، وعاد الصديقان إلى عهدهما من الوفاء والثقة والحب.

أما صداقات النساء فتتراوح في الحكايات الشعبية بين علاقة التعاون والتفاهم، والتنافس والغيرة اللتين تكونان سببًا في إشعال الصراع بينهن. ففي حكاية «النبقات وسبع بنيات» تذهب الفتيات السبع لجلب ثمرة النبق. ويملأن سلالهن منها، وحين تفقد إحداهن النبق الذي في سلتها، تطلب من صديقاتها العودة معها لتملأ سلتها من جديد فترفض ذلك، الأمر الذي يثير غضبها وغيرتها، لأن الفتيات سيعدن بسلال مملوءة بالنبق، بينما تعود هي وسلتها الفارغة. وتبين هذه الحكاية أن

الغيرة والتنافس بين النساء يجعلهن يتخلين عن صداقاتهن، وقد يتركن واحدة من صديقاتهن، كما في الحكاية، تكابد مخاطر الذهاب وحيده لإحضار النبق متعرضة لمخاطر ظهور الغول وغير ذلك.

ثالثًا ـ العلاقات المجتمعية

تسود العلاقات في البادية أو الحاضرة في مجتمع نجد، مظاهر التعاون الذي تدعمه قيم وتقاليد تعد إلزامية للفرد لا يستطيع رفضها. وتظهر القبيلة بمظهر التعاون والوحدة في المناسبات الكبيرة كالأفراح والمآتم والأعياد وإقامة الصلوات والشعائر الدينية، حيث يشترك الجميع في الإعداد للفرح والابتهاج كأنه فرح خاص بكل منهم. تؤدى الصلاة جماعة، كما أن السفر إلى الحج يتم في قوافل، فذلك يكفل للجميع الاحتماء من خطر اللصوص والسباع. كما في الحكايات (محمد بن هجرس عندما جلا عن قبيلته) و(جهم وجلال) و(المقارنة بين كريمين) و(الذي لم يمر عليه يوم أقشر) و(شد عني شد) و(الشيخ وزوجته الخائنة).

وتظهر وحدة القبيلة واضحة عند تعرضها لاعتداء خارجي حيث لا يتأخر أي عضو من أعضائها في الاستجابة لنداء الدفاع عنها باستثناء الأطفال والنساء وكبار السن من العاجزين، والجبناء الذين تنبذهم القبيلة. كما في حكاية (حميدان وولده مانع) و(قريع ومرة أبوه) و(جهم وجلال).

ويحكم شكل العلاقة العائلية ذاتها، مجتمع القبيلة في البادية والقبيلة المستقرة في الحاضرة، يتمتع كبار السن بالسلطة والمهابة ولهم حق الطاعة على صغار السن في القبيلة. على غرار سلطة الأب

أو الأم داخل العائلة فالصغار يلقبون الرجل الكبير بلقب «عمي» حتى لو لم يكن شقيقًا للأب، وفي هذا دلالة على أن له حق الاحترام والطاعة، وهو ما يعكسه بأمانة كثير من الحكايات الشعبية. مثل حكاية «الفتاة اليتيمة والساحر». ففيها تنادي الفتاة اليتيمة الرجل الكبير بـ(يا عمي) وحكاية (نبقات وسبع بنيات) حيث تنادي الفتاة الغول بـ(يا عمي) والرجل في حكاية الشاب مع ابنة شيخ القبيلة ينادي الشيخ بـ (يا عمي) أو (يا طويل العمر).

ونجد في الحكايات أن الفتاة تنادي المرأة الكبيرة بـ (يا خالتي) أو (يا أمي). وفي الوقت نفسه نجد أن الكبير ينادي الشاب بـ (يا بن أخي) حتى لو لم يكن ابن أخيه. كما في حكاية (بنت زارع الكمون) و(دويد أم الذبان).

أما الحكايات التي تدل على مظاهر التعاون كقيمة إلزامية للفرد لا يستطيع رفضها، فتأتي على ذكر نظام (الغشمة). وهو اشتراك القبيلة مجتمعة بدفع الدية، حفظًا للقبيلة من التنازع الداخلي، ففي حكاية (شد عني شد) حيث يتعرض ابن شيخ القبيلة للقتل الخطأ من قبل ضيفه، يقوم الشيخ بترك ابنه المقتول في ساحة الحي، مدعيًا أن قاتله مجهول. فتقوم القبيلة تبعًا لنظام «الغشمة» بالاشتراك مجتمعة في دفع الدية، فيدفع كل فرد رأسًا من الماشية أو الإبل حتى يكتمل النصاب المطلوب، مما حفظ للقبيلة أمنها ووقاها شر الفتنة. وفي حكاية «الذي ما مر عليه يوم أقشر» تقوم القبيلة بتعويض الرجل ـ الذي تعرض لفقد ثروته الحيوانية بعد أن سرقها لصوص الصحراء ـ عن هذه الخسارة بأن ساهم كل فرد بقطع من الماشية لإعادة الثروة التي فقدها وكذلك بإمداده بالطعام الذي يحتاجه من سمن ولبن وزبد.

وتلجأ القبيلة عادة لمعالجة التوتر الداخلي فيها حسب العرف والتقليد لأن ذلك التوتر يهدد أمنها واستقرارها، ولهذا السبب نجد توتر العلاقات ومظاهر الصراع في القبيلة مظاهر فردية دائمًا وتحاك في الخفاء. وربما يعود السبب في ذلك إلى أن جماعة الفرد وانتماءه للقبيلة هو الذي يحدد سلوكه الاجتماعي، وأي خروج عن هذا الإطار يهدد مكانته ويعرضه للتوبيخ والسخرية. كما أن احترامه للسلطة وتدرجها بدءًا من شيخ القبيلة يكفل قبول الفرد وخضوعه وتجنب نتائج التوتر في العلاقات الاجتماعية.

1 ـ علاقات الجيرة

إن هذا النمط من العلاقات التعاونية والوحدة يبرز مكانة الجيرة في مجتمع نجد قبل النفط فالجار شخص موثوق به، وساعد أيمن يلجأ إليه الفرد للمساعدة رجلًا كان أم امرأة، وقد انعكس ذلك في التحليل الكمي بحيث ظهر التعاون بين الجيران في الحكايات بنسبة بلغت 90% والتفاهم 40% بينما لم تظهر في العلاقة السلبية أي دلالة على الغدر أو الحذر وإن ظهرت قسوة فلم تبلغ سوى نسبة متدنية لم تتجاوز 3%. وسنجد في حكاية (شاب لم يتزوج حتى عرف مكائد النساء) تطلب المرأة من جارتها أن تحافظ على سرها، بأن تقوم بطحن الحنطة طوال الليل، حتى توهم زوجها أن الزوجة داخل المنزل، بينما الزوجة تخرج للالتقاء برجل غريب.

وفي حكاية «من مكائد الزوجة لأقارب زوجها»، نجد الأخت البريئة التي قرر أخوها أن يقتلها لأنها فرطت في شرفها، تلجأ للجار وتستجير به فيجيرها، ثم يذهب إلى أخيها ليطلب منه تزويجها به ويبقى زواجه بها صوريًا حتى يحبها ويدخل بها.

وفي حكاية الرجل المزواج تطلب المرأة المساعدة من جيرانها لتزويدها بالنار والطحين. أما حكاية «جمعان وزوجته وصديقه» وحكاية «الفتاة وجار والدها» فتبرز هاتان الحكايتان كيف يأخذ الجار على عاتقه مسؤولية جاره لرعاية عائلته أثناء غيابة وكيف أنه محل ثقة مطلقة. حيث نجد الرجل حين يسافر للتجارة أو الحج يقوم بتكليف الجار برعاية أهل بيته والعناية بهم بمن في ذلك النساء.

والجار محل تصديق كامل، وله الحق في معاقبة الذي يخطئ، ففي حكاية «الفتاة وجار والدها» يصدق الأب دون جدال جاره ويأمر بقتل ابنته، حين يقول له الجار (البيض قد فسد) مشيرًا بذلك إلى الفتاة قد ارتكبت سلوكًا مخلًا بالشرف.

وفي حكاية «من مكائد الزوجة لأقارب زوجها» كان الجار الذي شهد أنه رأى رجلًا غريبًا يدخل على أخت الزوج محل تصديق، لأن الجار يخاف على شرف جاره، كما يخاف على شرفه.

كما أن للجيران سلطة، ولا سيما كبار السن منهم، فالناس تخاف من ألسنة الجيران وحديثهم. ولهذا السبب يحاول الذي يقوم بسلوك سيئ إخفاء هذا السلوك، حتى لا تلوك سيرته ألسن الناس. نجد شيئًا من هذا القبيل في حكاية «الأرملة وذكر العصافير»، حيث يجتمع الرجال من كبار السن، كل يوم تحت ظل شجرة السدر الخارجية من بيت الأرملة، فلا تستطيع هذه أن تدخل عشيقها على مرآى منهم خوفًا من افتضاح أمرها، فتلجأ إلى حيلة لتقطع شجرة السدر وتفرق المجتمعين في ظلها لتتمتع بحرية إدخال عشيقها إلى بيتها دون رقيب.

أما الغريب في مجتمع نجد فإنه يعامل معاملة الضيف على القبيلة، وله حق الضيافة في أي بيت يحل فيه، ومن واجب المضيف تقديم الطعام له دون سؤاله عمن يكون، أو من أين جاء لمدة ثلاثة أيام. وللغريب حق الأمان قبل أن يعرف نفسه، «والجيرة» شكل من أشكال استقبال الغريب، فإذا دخل الغريب بيتًا وطلب إجارته، يقوم المضيف بإجارته وحمايته. وفي مقابل ذلك على الغريب احترام الأعراف والتقاليد فلا يتعرض لأحد بسلوك مشين، ولا يتعرض لشرف النساء وإلّا حق عليه العقاب.

ويشتمل مسمى «الغريب» السائلين للطعام أو الماء حيث لا يحق للمسؤول ردّهم أو نهرهم. والمرأة تفتح الباب للسائل، وتعطيه ما يريد، حتى لو لم يكن في البيت رجل يقوم بذلك. كما تفتح المرأة الباب، وتقوم بحق ضيافته كما في حكاية «ولد العليمي والأمير قطن بن قطن» وحكاية «الفتاة وجارها» لكننا نلاحظ أن العرف الخاص بالضيف، يشمل العرب فقط فيما بينهم لا يحترم العربي غير العربي. كما في حكاية «عجمي مأخوذة خبزته» و«أكل الدراويش كلًّا لحاله» ويطلق على غير العربي لقب «عجمي»، وغالبًا ما يكون هؤلاء من بلاد الفرس أو الأتراك القادمين للحج، الذين يتوقفون داخل نجد لطلب الطعام.

ولا يعامل العربي (ابن نجد) هؤلاء معاملة الضيوف بل يعاملهم معاملة (السائل). الأعاجم لا يلتزمون بالأعراف البدوية العربية. ففي حكاية (أكل الدراويش كلًّا لحاله) يسخر العربي من عادة أكل الدراويش كل شخص منهم لوحده. بينما العرف البدوي يقضي بأن يأكل الرجال جميعًا معًا، ففي ذلك مظهر من مظاهر الإخاء، والاشتراك

في الزاد والطعام يعزز قيم الحماية والتآخي. فمن يأكل من زادك فهو أخوك في العرف العربي، وتلتزم تجاهه بما تلتزم به تجاه نفسك.

ويبدو أن طبيعة المخاطر في صحراء نجد وعادات الغزو والنهب تفرض نوعًا من الحذر إذا ما قابل الإنسان غريبًا في الطريق. وطالما أن هذا الغريب ليس ضيفًا مستقبلًا في البيت، فإنه يكون محل شك وخارجًا عن عرف الضيافة واحترام المضيف. ويحذر الرجل من الغريب وإن أكرمه. وتقدم له المرأة طلبه وهي حذرة منه. ففي حكاية «محمد بن هجرس» نرى أنه حين يدخل ابن هجرس حيًا من أحياء لا يعرفها، تعجبه فرس جميلة، فيفكر في سرقتها، طالما أنه ليس ضيفًا وطالما أنه لم يكن متمتعًا بحقوق وواجبات الضيافة، إلّا أن ابنة صاحب الدار تقوم بأسره والتغلب عليه.

2ـ العلاقة بين الطبقات

اهتمت الدراسة برصد العلاقة الطبقية بين فئات المجتمع ولأن تلك الطبقية كانت طبقية متحجرة بمعنى أن الحركة فيها غير ممكنة، فقد كانت المكانات موروثة وليست مكتسبة. فهناك طبقة الأسياد والعبيد كما ذكرنا سابقًا والمنتمي إلى قبيلة وغير المنتمي والشيخ والتابع.... إلخ.

وتميل الحكاية الشعبية بصفة عامة إلى تأكيد سمة السلبية في العلاقة بين الطبقات، وهذا يتفق مع طبيعة العلاقة في التاريخ الإنساني حيث عرفت المجتمعات الإنسانية على الدوام التقسيمات الطبقية المختلفة. ومجتمع نجد كما ذكرنا يتسم بأشكال طبقية متعددة، نجدها قد انعكست في التحليل الكمي للحكايات فبلغت نسبة التسلط في العلاقة بين الطبقات أعلى نسبة وهي 94% بينما بلغت نسبة القسوة

66% والحذر والغدر بنسبة متساوية بلغتا 33.6% فيما غابت نسب التعاون والتفاهم والرحمة لم يوجد تنافس إلّا بنسبة 5.5% مما يعني أنه شبه معدوم بسبب أنها علاقات محسومة سلفًا وثابتة.

وفي حكاية «عطيني من طيب اللحم» وحكاية «الجار مع ابنة جاره» و«جهم وجلال» و«زوجة شيخ القبيلة» نجد أن العبد يطيع سيده في كل ما يأمره ويقوم بأدوار متعددة من الخدمة ابتداء برعي الغنم ونقل الأحمال، والعناية بالبيت، وإعداد القهوة، وصبها للضيوف إلّا أنه حالما تواتيه القدرة على الغدر بسيده فإنه لا يتوانى عن ذلك. ففي حكاية «عطيني من طيب اللحم» نجد أن السيد والسيدة اللذين يسرقان العجل ويقومان بطبخ أجزاء منه بمساعدة العبد حين يفاجآن بصاحبه يسأل عنه، فإن العبد يهدد سيدته بأن تعطيه أطيب اللحم وإلّا قام بإخبار صاحب العجل وفضحهم.

وفي حكاية (الجار مع ابنة جاره) يقوم العبد بمرافقة زوجة سيده إلى مدينة أخرى يقوم بمراودتها عن نفسها وإلّا قتل أبناءها، وحين ترفض يقوم بقتل أطفالها الثلاثة ويهرب. فالحكايات تصور العبد غدّارًا ولئيمًا وبليدًا وشريرًا كما في حكاية «هو حدانا»، وربما يعطي ذلك لمجتمع نجد تبريرًا للتسلط والقسوة من قبل الأسياد على عبيدهم حين يصبح شعار العلاقة كلّما قسوت على عبدك كلما كان ذلك كفيلًا بضبطه وإذا ما غفلت عنه فإنه سيغدر بك.

الفصل السادس

السلطة في المجتمع النجدي

يأتي معنى سلطان في القاموس بمعنى حجة وبرهان، وتسليط بمعنى التغليب وإطلاق القهر والقدرة، والتسلط على الغير بمعنى التملك والسلطة AUTHORITY ظاهرة اجتماعية تنشأ داخل المجتمع تعبر عن حاجة هذا المجتمع إلى الضبط الذي هو ظاهرة اجتماعية تنشأ في أبسط مستويات الثقافة والاجتماع. وهنا يتواجد الضبط في ضمير الإنسانية بصورة حتمية، حيث يظهر في سلوك الفرد ويحول دون تجاوزه لما يقرر المجتمع أنه مرغوب أو غير مرغوب، ويشير مفهوم السلطة إلى ظاهرة القيادة والتنظيم، وهي ظاهرة نجدها حتى في الجماعات الحيوانية، فقطيع الذئاب أو الغزلان أو الطيور ترحل في جماعات ولها قائد يقوم بقيادتها. وتلعب السلطة دور الضبط الاجتماعي في المجتمع لذلك لا يمكن تصور قيام مجتمع بدونها. فرب الأسرة، ومدير المشروع، ورئيس القطار والأستاذ في الجامعة يكونون جزءًا من السلطة، لذلك فإن كل علاقة سياسية لها علاقة مباشرة أو غير مباشرة بظاهرة السلطة، وفضلًا عن ذلك فإن مدلول السلطة موجود في كل المجتمعات وهو ليس مقصورًا على تنظيم الدولة فقط[1].

(1) كوت ومونييه: 1994، ص 200.

ويرى ماكس فيبر أن السيطرة مرتبطة بوجود علاقات اجتماعية وبوجود توزيع للأدوار الاجتماعية، أدوار مسيطرة وأخرى تابعة، ويطلق اسم السلطة على السيطرة الشرعية في الشريعة في مجموعة سيطرة[1].

أولًا ـ السلطة في العائلة

هذا وتتحدد العلاقات العائلية على أساس السلطة، والسلطة ترتبط بعاملي الدور والمكانة، فالأب يرعى شؤون الأسرة الاقتصادية والاجتماعية، وهو صاحب السلطة الأولى في العائلة، وصاحب القرار في الأمور المادية كالإنفاق والتوريث وغيرها من الأمور الاقتصادية، ويعود له كذلك القرار في الأمور الاجتماعية كالزواج ومنح الإذن للنساء بالخروج من البيت، وتشمل سلطة الأب رجال البيت ونساءه والأطفال وهي سلطة مطلقة بلا حدود.

ونجد في الحكايات الشعبية بلا استثناء أن الأب صاحب السلطة الأولى في العائلة النجدية، وقد انعكست سلطة الأب في الحكايات الشعبية أي تكرر ما يشير إلى سلطة الأب بنسبة 77.1%. ففي زواج الأبناء هو الذي يزوج ابنته، وهو صاحب القرار الأول في ذلك كما في حكاية (جهم وجلال) و(حكاية القطية). ونجد الابن الذكر يلتزم أباه في حكاية (الأب الذي أوصى ابنه ألّا يتزوج إلّا بكرًا) وحكاية (الشاب سبتي) فالأب هو الذي يقرر في الحكايتين ممن سيتزوج ابنه.

(1) انظر: كوت ومونييه، 1994، ص 317.

أما السنّ فله تأثيره في الروابط العائلية، حيث يظل الأب مالكًا لزمام قيادة الأمور حتى يكبر ويشعر بالعجز، حينها يشرك الأب أبناءه الذكور الكبار معه في السلطة وقد ظهر ذلك في الحكايات بنسبة بلغت 22.8% وتظل هذه السلطة شكليًا للأب طالما هو موجود، كما نجد ذلك في حكاية (قريع ومرة أبوه) حيث يعتمد الأب على ابنه في أموره التجارية، ويكلفه بأعمال كان يقوم بها هو شخصيًا من قبل، وعلى الرغم من أهمية الابن «قريع» ودوره الذي يقوم به، إلّا أنه لا يستطيع تجاوز سلطة أبيه ومهابته المفروضة على العائلة فيسكت على مضض متألمًا، وغير قادر على مصارحة أبيه بالمعاملة القاسية التي يعانيها من زوجة أبيه.

نجد ذلك أيضًا في حكايتي (الشاب سبتي مع الفتاة البدوية) وحكاية (الشاب الذي أوصاه أبوه ألّا يتزوج إلّا بكرًا)، فالشاب لا يستطيع الزواج من الفتاة التي يحبها دون موافقة والده رغم أنه المساعد الأساسي لوالده في أمور التجارة، ويعتمد والده عليه في ذلك اعتمادًا كبيرًا.

إن الشكل الظاهري العام للسلطة في الأسرة النجدية تكون للأب وهو الذكر الكبير الذي له سلطة داخل المنزل وتمتلك النساء شكلًا خاصًا من السلطة يتجلى في أمور محددة تختص بها الأنثى الكبيرة في السن، وهي الأم حيث ظهر ذلك بنسبة 5.3% لكن هذه السلطة لا تتجاوز نظام المهام التي تقوم بها الأم عادة، كما أنها تظل تحت سلطة الأب.

وتتحدد سلطة الأم في البيت على نسائه وأطفاله فقط، فهي المسؤولة عن رعاية الأبناء ومراقبة سلوكهم، كما في حكايات (حميدان الشويعر)

(وابن شمسي والمرأة الذكية)، (والفتاة اليتيمة والساحرة)، ففي هذه الحكايات ترعى الأم أطفالها الصغار، وتقوم بتنظيفهم ومراقبة سلوكهم.

وتظل الأم مسؤولة عن الفتيات في الأسرة حتى بلوغهن سن الزواج، وهي صاحبة السلطة في تنظيم شؤون البيت الداخلية، وتتولى المسؤولية عن تقسيم العمل بين نساء الأسرة كبناتها وزوجات أبنائها، ونجد مثل هذا الأمر في حكايات (أم الدييك) و(القطية) و(الأم التي فرقت بين ابنها وزوجته).

وتشير الحكاية الشعبية إلى مسؤوليات وسلطات إضافية تتحملها الأم مثل المسؤولية عن الإنتاج الداخلي للأسرة، كإنتاج مستخرجات الألبان، وإعداد الخبز وتنظيف البيت، وتوزيع هذه المهام على نساء البيت. ففي حكاية (أم الدييك) نجد الأم التي هي في الوقت نفسه (حماة) لزوجة الابن هي المسؤولة وصاحبة السلطة عن المكان الذي يحفظ الطعام فيه وهي التي تعطي زوجة الابن المقدار المسموح به من الطعام، وكانت تقتر عليها ولا تعطيها ما يكفيها منه، ومع ذلك فإن ابنها لا يستطيع مجادلتها في هذا الأمر.

ثانيًا: صفات السلطة العائلية

1- التدرج في احترام السلطة

يتدرج احترام السلطة في العائلة من الكبير للصغير، فالأصغر يحترم الأكبر، كما أن الأب الذي هو صاحب السلطة الأولى يتمتع بأكبر قسط من احترام الجميع. وتطبق القاعدة نفسها من الإناث، حيث تتمتع الأم بطاعة البنات وزوجات الأبناء.

ويلاحظ أن قاعدة التدرج في احترام السلطة داخل العائلة هذه تشمل البدنة كلها، حيث إن الأطفال وصغار السن يحترمون الكبار، فلا يتحدثون في مجالس الرجال أو يعلقون أو يعترضون على أمر خاص بالكبار.

وتوضح حكاية (أهل العينة) حقيقة أنه ليس للصغير في مجتمع نجد حق الاعتراض حيث نجد الأطفال في حكاية (الأخوة الثلاثة مع الغول) و(القطية) و(جويرية وأخيه) لا يستطيعون الاعتراض على قرارات زوجة الأب القاسية.

2ـ احترام المركز في دائرة القرابة

يمنح الشخص الذي يحتل مركزًا في العائلة المركز نفسه في البدنة كلها، وفي هذه الحالة يكون للذين يحتلون مراكز متشابهة في البدنة القدر نفسه من السلطة على من هم أصغر منهم سنًّا. فالأب في العائلة ينال احترام الصغار في أية عائلة أخرى، ويطلق عادة على الرجل الكبير لقب «العم» حتى لو لم يكن شقيقًا للأب وهذا يدل على أن أي صغير ملزم بأن يمنح القدر نفسه من الاحترام والمكانة إلى الكبار من الرجال حتى لو لم يكن هؤلاء من الأقارب بل من الجيران مثلًا. وتحتل المرأة المكانة ذاتها بالنسبة لصغار السن في البدنة.

ففي حكاية (ابنه زارع الكمون) تعامل الفتاة ـ ابنة زارع الكمون ـ المرأة العجوز باحترام وحب كما تعامل والدتها، وتطلق عليها لقب (أمي).

3ـ سيادة الذكر

يحتل الذكر في العائلة موقعًا أعلى من الأنثى، فسلطة الأب فوق سلطة الأم، وإذا توفي الأب فإن السلطة لا تذهب للأم بل للابن الكبير، كما نجد ذلك في قصة (الولد البار بأمه)، وقصة (الأم التي فرقت بين ابنها وزوجته) و(من مكائد الزوجة لأقرباء زوجها) و(سديرة المنى) و(الأرملة وذكر العصافير). ففي كل هذه الحكايات نجد الأب وقد توفي تؤول سلطته إلى الابن الأكبر الذي يصبح مسؤولًا عن العائلة وعن رعايتها اقتصاديًا واجتماعيًا، ويصير صاحب القرار فيها. وتجدر الإشارة هنا إلى أهمية العامل الاقتصادي في منح الذكور هذه المكانة في سلطة العائلة النجدية، بالدرجة الأولى يتبعها العامل الثقافي الذي يعطي للذكور هذا الحق بغض النظر عن الدور الاقتصادي.

ثالثًا: السلطة والقبيلة

1ـ القبيلة كحماية أمنية

اشتمل مجتمع نجد قبل النفط على بدو رحل يعيشون حالة ترحال في البادية، وبدو شبه رحل، وبدو مستقرين في حاضرة في الواحات أو القرى كسدير والوشم والخرج والأفلاج ووادي الدواسر، ومع ذلك فهناك تجانس بين هذه الفئات في الأعراف والتقاليد والعادات العربية التي تحكم المجتمع النجدي ككل بباديته وحاضرته. حيث إن جميع العائلات النجدية القبلية تنتمي إلى أصل ونسب واحد، وينحدرون من جد واحد وتنتمي كل حاضرة إلى قبيلة معينة، فعلى سبيل المثال تسكن معظم قبيلة «الدواسر» وادي الدواسر؛ ومعظم «آل شمر» حائل وهكذا.

أما مجتمع «البدو الرحل» الذي يشكل ثلثي المجتمع النجدي قبل النفط فكانت معظم قبائله كما يذكر «أبو علية» في كتابه الإصلاح الاجتماعي في عهد عبد العزيز، ذات فروع تتصل بخارج حدود سلطته المحلية، فقبائل مثل حرب وشمر وعنزة والدواسر وآل مرة والسهول وسبيع (وهذه قبائل نجدية) لها فروع خارج نجد، أما في الأقاليم الأخرى داخل جزيرة العرب كالحجاز والأحساء أو خارج حدودها كالعراق والشام والأردن، وكان لهذا التشابه بين القبائل ما يبرره اقتصاديًا واجتماعيًا وسياسيًا، فالحاجة للعيش والماء أول هذه المبررات، وثانيها ضعف السلطة المحلية وعدم استتباب الأمن حيث تغزو القبائل القوية الأخرى الأضعف منها مما يضطر هذه الأخيرة للرحيل تحت ضغط عوامل القهر، لذا كان عدم الاستقرار والرحيل والهجرة من سمات حياة القبائل البدوية، بل إن هذه القبائل كانت تتصادم مع السلطات المجاورة في العراق والكويت وقطر وسوريا وشمال الأردن، مما آثار حساسية الدول الكبرى، وتمخض عنه محاولة تخطيط وفرض للحدود بين الدول الناشئة في المنطقة، الأمر الذي وضع حدًّا لمناوشات القبائل فيما بعد.

ويذكر بوركهارت BORKHART أن القبائل العربية كانت في حالة حرب دائمة ونادرًا ما تتمتع القبيلة بلحظة من السلام المشترك مع سائر جيرانها، إلّا أن هذه الحروب لم تكن تستمر طويلًا، فالصلح بين القبائل يعقد بسهولة، إلّا أنه يخرق لأتفه الأسباب، هذا ولا تراق الدماء في هذه الحروب بل تعتمد الغزوات على المباغتة ونهب الماشية. كذلك ذكر فولي FOLLY أن الأعرابي نهاب أكثر مما هو محارب ولا يسعى لإراقة الماء بل يهاجم من أجل النهب والسلب،

وإذا ما وجد مقاومة فإنه ينجو بحياته ولا تستفزه سوى إراقة الدم، وعندئذ يقرر الانتقام مهما كانت المخاطر[1].

كل هذا جعل للقبيلة في نجد أهميتها كمرجع تعريفي للفرد، وكسلطة يخضع لقوانينها وأعرافها وتقليدها خضوعًا مطلقًا، الأمر الذي تعكسه الحكايات الشعبية بوضوح، فهي تعكس أهمية السلطة القبلية في حمايته والحفاظ على سلامته، وتذكر الحكايات أسماء بعض القبائل وبعض مناطق إقامتها مدلِّلة على اتصال أعضاء القبيلة الواحدة ببعضهم حتى خارج نطاق الإقامة الجغرافية الواحدة، نجد مثل هذا في حكاية (الأمير قطن بن قطن) و(جهم وجلال) و(حميدان وولده مانع) و(محمد بن هجرس) وحكاية (الذي ما مر عليه يوم أقشر) خير دليل على أن القبائل النجدية لم تكن تعرف حدودًا لها داخل نجد فقط بل كانت تتصل بالقبائل ذات الأصل المشترك خارج نجد، وقد أشار لذلك أبو علية. وتصور كثير من الحكايات الواقع غير المستقر في نجد قبل النفط وعمليات النهب والسلب وغزو القبائل لبعضها البعض، ففي حكاية (الذي لم يمر عليه أقشر) نجد المضيف يحكي لرفاقه كيف تعرضت إبله وماشيته للنهب، كما يحدثهم أحد الضيوف كيف قام هو ورفاقه بنهب إحدى القبائل، وفي حكاية (قريع ومرة أبوه) تتعرض القبيلة للإغارة والنهب من قبيلة أخرى فيقوم قريع بصد الهجوم ورد الإبل المسروقة.

وفي حكاية (جهم وجلال) نجد القبيلة تتعرض لنهب مستمر من الحنشل وهو مسمى يطلق على اللصوص، وكذلك حكاية (ابن شمسي والمرأة الذكية) حيث يقوم أمير قبيلة بنهب ماشية قبيلة مجاورة.

(1) فاسلييف، مرجع سابق، 47.

2ـ سلطة شيخ القبيلة

يعتبر الشيخ عند البدو، والأمير عند الحضر، صاحب السلطة المطلقة في القبيلة في المجتمع النجدي. فكلمته مطاعة وأوامره نافذة، فلا يخالف له أمر، حيث يعرف أفراد القبيلة أن مخالفة أمر سلطة الشيخ أو الأمير ستثير الفتن والمنازعات داخل القبيلة نفسها، ويفسر ماكليفر (MACLVER) ذلك بأن ما يعزز السلطة تلك البواعث المتعلقة بالمصالح التي تسبق الحوادث في تخيل الفوائد المرتقبة من الخضوع، إضافة إلى ظاهرة تقديس السلطة. فعلى الرغم من أن احترام السلطة أمر ينعكس جليًّا في حفظ النظام ومصلحة الجماعة، إلّا أن ماكليفر MACLVER يشير إلى التقاليد والديانات التي تحيط الشخص القائم على حفظ السلطة بهالة شبه مقدسة وقد تمتد جذور هذا التفسير إلى تصور خرافة السلطة نفسها التي هي جزء من التراث الاجتماعي عند جميع الشعوب. فالمجتمعات الإسلامية ـ مثلًا ـ ترى أن السلطان هو خليفة الله في الأرض وهو منفذ أحكام الله وشريعته، وهذا المفهوم الديني وبعض المقولات الاجتماعية مثل «سلطان جائر طوال العمر خير من يوم بلا سلطان»، ساهم في خلق هذه القدسية التي تحث على الانصياع للسلطة أو ما يسميه ماكليفر MACLVER: 1947 (ظاهرة الخضوع).

ويسري هذا المفهوم على مجتمع نجد قبل النفط الذي بطبيعة الحال هو مجتمع مسلم تشتمل أعرافه وتقاليده وعاداته على تشريع إسلامي، فمجتمع نجد يؤمن بالله ربًّا وبمحمد نبيًّا. وكانت دعوة

الشيخ محمد بن عبد الوهاب واحدة من الحركات الإصلاحية الدينية التي مر بها مجتمع نجد قبل النفط وتأثر بها[1][2].

وتشير الحكايات الشعبية في نجد إلى السلطة المطلقة لشيخ القبيلة أو الأمير وتبرز دور هذه السلطة وأهميتها. ففي حالتي غزو القبائل الأخرى أو الدفاع في مواجهة قبيلة أخرى تلعب سلطة شيخ القبيلة الدور الأهم في تنظيم الهجوم والدفاع. فهو يحظى بطاعة الأفراد واحترامهم لأوامره، وتنفيذهم لأحكامه وقراراته.

وفي حكايات عديدة نلمس دور الشيخ في تنظيم الغزو الدائم للقبائل الأخرى، مثل حكاية (شيخ القبيلة وزوجته الخائنة)، فهذا الشيخ لا يستقر في القبيلة، بل في حالة غزو مستمر للقبائل الأخرى.

وفي حكايات (قريع ومرة أبوه) و(ابن شمسي والمرأة الذكية) و(جهم وجلال) و(شيخ القبيلة وزوجته الخائنة) و(ما جاء في خد رمانة) وسواها من الحكايات يبدو الشيخ صاحب السلطة الأعلى في القبيلة، فهو الذي يأمر بالرحيل في الوقت والمكان الذي يحددهما، وهو الذي يأمر بالحرب، ويقرر الصلح وهو مركز الثقل في حياة البدو، وإن كان يستعين ببعض المعاونين في شؤون القضاء الذين يطلق عليهم «العوارف» في فض المنازعات بين أبناء العشيرة.

ويحظى الشيخ في الحكايات باحترام أفراد القبيلة، وحتى لو خالفت أحكامه أهواءهم، فهذا (محمد بن هجرس) في حكاية (محمد

(1) فاسلييف، مرجع سابق، 47 .

(2) بوركهارت، جون، **مواد لتأريخ الوهابيين**، ت عبدالله العثيمين، الرياض، جامعة الملك سعود، 1985م.

ابن هجرس عندما جلا عن قبيلته) يضطر للجلاء عن قبيلته بعد أن حكم عليه والده الشيخ بالجلاء سبع سنوات عنها فيلتزم بالحكم رغم صعوبته وعدم رضاه عنه، وهو مضطر لقبول أوامر السلطة. وفي حكاية (محمد بن هجرس) يتضح كيف تعزز سلطة الشيخ مصالح القبيلة من خلال تخيل الفوائد المرتقبة في الخضوع كما أشار لها ماكليفر.

أي إن قبول محمد بن هجرس بتنفيذ حكم الشيخ بالجلاء أنقذ القبيلة من عواقب كانت ستحدث إذا ما بقي القاتل فيها ستصل إلى حد إثارة المنازعات وإشعال الفتن بين عائلتي القاتل والمقتول، وبدء سلسلة من عمليات الثأر التي لن تتوقف في حين أن عقاب القاتل بحرمانه من قبيلته سبع سنوات وإفقاده مهابته بإسقاط حمايتها عنه طوال فترة القصاص يعد عقابًا صارمًا للفرد. ومن هنا جاءت حكمة الخضوع ظاهرة تدعو إليها مصلحة شخصية تستبق الحوادث في تحليل الفوائد المرتقبة بسبب هذا الخضوع.

ويقبل أفراد القبيلة سلطة الشيخ أو الأمير حتى لو كان ظالمًا ففي حكاية (حميدان وولده مانع) نجد أن أهل (وثيثة) إحدى القرى التابعة لأمير «ثرمداء» يطيعون أميرهم بالرغم من ظلمة وافترائه، فقد كان يخص نفسه بأطيب ثمارهم من الرطب التي يأخذها منهم عنوة في موسم الحصاد، كما يخص نفسه بأطيب اللحم من كل جزور (صغير الإبل)، ورضي أهل وثيثة بهذه الضرائب الجائرة خوفًا من الفتنة إن هم خرجوا على أميرهم أو ثاروا ضده.

ويتأدب الحاضرون في الحديث مع الشيخ عند البدو أو الأمير عند الحضر، مانحين إياه المهابة والتقدير اللذين يستحقهما. وعلى

الرغم من أن البدو والحضر (ذوي الأصول البدوية) في نجد لا يعرفون كلمات التبجيل والاحترام والألقاب المفخمة التي عرفتها شعوب الحكومات الحديثة مثل صاحب الفخامة وصاحب السمو، إلّا أن الناس لم يكونوا ينادون الأمير باسمه، بل يقولون له (يا طويل العمر) احترامًا له، وهذه العبارة لا تخص الشيوخ والأمراء فقط، بل ينادى بها كل من يجري احترامه وتقديره خصوصًا كبار السن ووجهاء القوم. ونجد هذا الاحترام للشيخ أو الأمير في حكاية (المقارنة بين كريمين) وفيها يتضح لنا أن شيخ قبيلة ظفير في شمال نجد وهو المشهور بالكرم والجود ـ وهما أسمى الصفات عند البدو ـ قد أكرم ضيفه وبالغ في إكرامه، ثم سأل ضيفه إن كان قد رأى من هو أكرم منه. ولما كان الضيف قد مر بأحد البدو واسمه (ابن منديل) الذي أكرمه كرمًا بالغًا رغم فقره، إلّا أنه خشي أن يجيب شيخ قبيلة ظفير بنعم قبل أن يأخذ الأمان من الشيخ خوفًا من غضبه إذا ذكر له أنه بالفعل رأى من هو أكرم منه، حيث قد يعتبر الشيخ هذا الجواب إهانة تستوجب العقاب.

ويمتاز الشيخ أو الأمير عادة بالحكمة والتعقل، ويتفهم الأعذار المناسبة والعاقلة والمنطقية والذكية. ففي حكاية (العقول المتشابهة) أنقذ الفلاح الذي حكم عليه الأمير بالقتل نفسه عندما اختار إجابة عاقلة عندما سأله. حكاية (الأمير قطن بن قطن) يغفو الشاب الذي ذهب للأمير قطن بن قطن ـ ليستنجد به من أمير قريته الذي سيتزوج زوجته عنوة، في مجلس الأمير، ثم أخذ يضحك وهو نائم، مما أثار غضب الأمير الذي اعتقد أنه يسخر منه إلّا أن الشاب بادر بالاعتذار، وشرح للأمير كيف أنه كان يحلم بزوجته الحبيبة التي فارقها، وكان يرى نفسه في الحلم يضحك معها، فراق العذر للأمير فعفا عنه

وساعده. وتشمل هيبة الشيخ أو الأمير زوجته، فالمرأة التي يتزوجها الأمير تصبح امرأة ذات هيبة وتحظى بتقدير الجميع، حيث يرفع زواجها من مكانتها عند أبناء قبيلته، كما في حكايتي القطية والأمير قطن بن قطن، كما تشمل هذه الهيبة رجال الشيخ أو الأمير الذين يعدون السلطة التنفيذية، ومن يتطاول على أحد من هؤلاء الرجال يكون كمن أهان الأمير نفسه. ففي حكاية (حميدان وولده مانع) يقتل أهل (وثيثة) خادم الأمير الذي بعثه لأخذ اللحم من الإبل التي قاموا بذبحها، ليبلغوا أمير (ثرمداء) برفضهم لحكمه الجائر وعندما عاد حمار الخادم إلى الأمير وهو يحمل رأسه، ثار الأمير واعتبر ذلك إهانة له. وأعلن حربه على أهل وثيثة لأنهم قرروا عصيانه.

3ـ الدخالة والخوة

لجأ مجتمع نجد في تنظيمه السياسي إلى عادة عربية تسمى بالدخالة أو الوجه. وللدخالة أسماء متعددة مثل (الجيرة) و(العطوة) و(الوجه)، إلّا أن جميع هذه الأسماء لها معنى واحد، وهو أن المتظلم يلجأ إلى من ينصره ويقبل صاحب الجيرة (المتظلم إليه) بنصرته، ويتكفّل بها مهما حدث[1].

والدخالة، جزء من التنظيم السياسي لمجتمع نجد، فحين يشعر البدوي أنه ظلم لأي سبب، وأن حياته أو أسرته، أو مواشيه تتعرض للخطر أو حين توجه إليه إهانة، أو أن له حقًّا عند طرف آخر، ولا يقوى على استرداده، فإنه يلجأ إلى قبيلة يعرف شيخها أو أميرها بالشجاعة أو القوة أو مناصرة الحق، ويضع ظلامته في وجهه.

(1) أبو حسان، مصطفى محمد، علم الاجتماع البدوي، مكتبة عكاظ، الرياض، 1984، ص 140 ـ 147.

وللوجه صيغ لفظية متعددة كأن يدخل المتظلم على الشيخ ويقول: أنا بوجهك، أو أنا بجيرتك، أو أنا داخل على الله ثم عليك... وإذا قبل الشيخ أو صاحب الجيرة تظلمه، فإنه يرد عليه (قبلنا دخالتك، وأنت صرت منا واللي حنا فيه، أنت فيه). أو (تبشر قدامك حمرا ووراك سمرا)، وهذا يعني أن الشيخ قبل دخالته، ويعلن ذلك في مكان عام يحضره الجميع مثل السوق أو المسجد، أو في بيت الشيخ، أن فلانًا دخيل على فلان، وتأخذ الدخالة بذلك شكلًا رسميًا للقبول، حتى لا يمس الدخيل بأذى[1].

كما قد يكون الدخيل هاربًا من جزاء أو عقوبة استحقها بسبب ارتكابه جرمًا ما. وتكفل الدخالة عادة للدخيل الحماية، كما يتحمل المدخول عليه هنات دخيله ويغض الطرف عن زلاته، ويتحمل في كثير من الأحيان إعانته، ويصون عرضه، ويستر عورته وفي مقابل ذلك يساير الدخيل المدخول عليه، ويراعي عاداته وتقاليده، وقد يشترك الدخيل في صد غزو قد يتعرض له المدخول عليه من باب الشهامة والمروءة، ولكن ليس ذلك واجبًا عليه، وقد يعود الدخيل إلى بلاده أو يرحل إلى بلاد أخرى، وأحيانًا يندمج في القبيلة التي هو دخيل عليها فيصبح فردًا منها عليه ما على أفرادها وله ما لهم[2].

ويذكر لنا العتيبي قصة حدثت عام 1973 وفيها أن رجلًا قد حاول الاعتداء على جار له ثم هرب ولجأ إلى شيخ إحدى القبائل البدوية، وعلى الرغم من وجود الشرطة في ذلك الوقت إلّا أنه كان

(1) العتيبي، بحث غير منشور.

(2) الحشاش، عبد الكريم، مرجع سابق، 73.

من الصعوبة بمكان أن تجرح الشرطة شرف ذلك الشيخ لأنه أعطى الدخيل حق الدخالة، وأصبح المساس به مساسًا بشرف القبيلة[1].

وتشير الحكايات الشعبية النجدية إلى الدخالة أو الوجه، ففي حكاية (الأمير قطن بن قطن) يصر أمير البلدة على تزويج ابنه من زوجة أحد الشباب عنوة، وعندما يعرف الشاب أن عجوزًا في البلدة تدبر له مكيدة قد يفقد فيها حياته، وأنه لن يستطيع رد هذا الظلم لأنه وقع عليه من أكبر سلطة في البلدة، كما أنه لا يستطيع الهرب بزوجته لأن الأمير الظالم قد يرسل من يتتبعه ويقتله ويعيدها إلى القبيلة ليزوجها من ابنه، فإنه اتجه إلى الأمير (قطن بن قطن) الذي ذاع صيته بالشجاعة والقوة والحزم وقوة البأس ودخل إليه وطلب دخالته التي قبلها الأمير وتولى دفع الظلم عنه، حيث قام بغزو القبيلة التي كان ينتمي إليها الشاب ورد زوجه إليه.

ونلحظ في حكاية (حميدان وولده مانع) نوعًا آخر من الدخالة فقد هرب مانع ووالده وعائلته من القصاص بعد أن قام «مانع» بالثأر من أحد أبناء أعيان «القصب» الذي تسبب في إعاقة يده وقد تردد مانع وعائلته إلى بلدان كثيرة طلبًا للجيرة، إلّا أن كثيرًا من الأمراء خافوا من إجارة مانع وعائلته لأن أعيان القصب كانوا أقوى منهم، كما أن بعضهم خشوا الفتن والحروب. وقد قام أهل (وثيثة) بإجارة حميدان الذي قام بامتداح شجاعة «المجير» وقوة بأسه في التصدي لمن يلاحقه، وعدم خوفه من أحد.

(1) العتيبي، محمد كميخ، الدخالة في المجتمع البدوي السعودي، الرياض، جامعة الملك سعود، ب ت،: 28.

ورغم أن حميدان وأسرته كانوا يعيشون في الحاضرة كما تبين الحكاية إلّا أن ذلك كان عرفًا مشتركًا بين البدو والحضر. لأن الحضر يعودون إلى أصول بدوية قريبة العهد بالبداوة. وقد كانت الدخالة عرفًا سائدًا بين عموم الناس حسب ما تظهره حكاية (من مكائد الزوجة لأقارب زوجها)، ففي هذه الحكاية تحاول زوجة الأخ الشريرة الإساءة والتخلص من أخت الزوج بتدبير مكيدة لها متعمدة تشويه سمعتها عند أخيها ويقرر الأخ أن يقتل أخته الخائنة. فتشعر الأخت بالظلم فتهرب وتذهب إلى جارهم وتدخل عليه طالبة حمايته بصيغة الدخالة المعروفة عند العرب في نجد، فتكرر عبارات (أنا بوجهك، أنا في ذمتك، وداخلة عليك)، ويخبرها الجار أنه لا قوة لديه للوقوف في وجه أخيها، لكنه يرشدها لمن يقوى على ذلك، وهو جار آخر لهم، كما يدلها على كيفية التصرف بأن تنتظر الجار حين يخرج من المسجد وتقع عليه طالبة الدخالة. وبالفعل أجار الرجل الفتاة، وذهب طالبًا من أخيها أن يتزوجها ليصبح صاحب الحماية والسلطة ويحميها من عقاب أخيها لها، وظل هذا الزواج صوريًا لأن الجار لم تكن لديه نية الزواج من الفتاة ولكنه كان يريد حمايتها فقط.

وظهرت عادة أخرى اتخذت شكلًا نظاميًا لمواجهة غياب الأمن والاستقرار في مجتمع نجد قبل عهد الاستقرار على يد الملك عبد العزيز، وهذه العادة هي (الأخاوة) وهي نوع من ضريبة المرور وتوفير الحماية والسلامة للمارين، وغالبًا ما يكون هؤلاء المارون من الحجيج حيث تمر قوافل عديدة بالقصيم وسدير والرياض قادمة

من السودان ومصر أو الشام وغيرها من البلاد الإسلامية[1]. وقد ذكر موزال أن العقيلات ـ وهم تجار من القصيم ـ كانوا يدفعون من أربع ليرات تركية إلى خمس (18 دولارًا) على شكل ما يعرف بينهم بالخوة، إلى كبير العشيرة التي يمرون بها، بموجب ذلك يصبح شيخ هذه العشيرة أو أميرها أخًا لهم، وهذا (الأخ) ملزم بأن يعيد إليهم أي بعير يسرق منهم حتى لو كان السارق فردًا من عشيرته[2].

وقد ذكر الرحالة كسينجر في كتابه (الرمال العربية) عن قيامه بالعديد من الرحلات بالاستعانة بالأدلاء، وحماية بعض القبائل له لعبور صحراء نجد مقابل جنيهات ذهبية[3]. كما تذكر الليدي (آن بلنت) في كتابها[4] شيئًا شبيهًا بذلك. ويذكر الظاهري في كتابه (تاريخ نجد في عصور العامية) أن للعبور في نجد عادات منها ما يسمى بـ (الخوة) وهذه تعني أن المسافرين إذا أرادوا أن يجتازوا بلاد (عتيبة) فإنهم يأخذون معهم (عتيبيًا) وإذا أرادوا أن يجتازوا بلاد مطير فإنه يأخذون معهم (مطيريًا)، وإذا أرادوا أن يجتازوا بلاد قحطان أخذوا معهم (قحطانيًا)، ويذكر (الظاهري) قصة عن إحدى القوافل التي تعرضت للنهب دون أن يأبه الناهبون لحماية القبيلة لها، فقامت القبيلة الحامية برد المال لصاحب القبيلة والثأر لشرفها المنتهب.

---

(1) خزعل، حسين، **تاريخ الجزيرة العربية في عصر الشيخ محمد بن عبد الوهاب**، القاهرة، مكتبة الهلال، ب ت، ص 46.

(2) موزال، مرجع سابق، 776.

(3) كسنجر، ولفريد، **الرمال العربية**، ترجمة محمد عبد القادر، سوريا، مطبعة دمشق، 1972م.

(4) بلنت، آن، مرجع سابق.

هذا وقد عرف عن قبائل نجد التزامها بعهد العرب وقيم النجدة والحمية، فإذا ما شارك أحدهم الآخر طعامه، ولو كان عدوًّا له، يصبح دمه محرمًا عليه وتوجب عليه حمايته.

ويذكر الظاهري أن عند عرب نجد ثلاث يسمونها الثلاث البيض وهم: الضيف السارح والطنب السابح والبطن، أما الضيف السارح فيعنون به مثلًا، أنه إذا ضاف رجل من مطير رجلًا من عتيبة منعه منهم صاحب الخباء الذي سرح الضيف عنه، ويرد عليه جميع ما يؤخذ منه. والطنب السابح هو الجار، فإذا جاور رجل من مطير رجلًا من عتيبة وأغار عليهم المطران وأخذوا إبل العتبان فإنه يجب على الجار أن يرد إبل من أجاره وكل ما أخذ منه. والبدو يتشددون في أمر حماية الجار ويرون أن المرء إذا سرق جاره أو خانه لا تقبل شهادته[1].

ونجد نظام (الخوة) واضحًا في قصة (التاجر ولصوص الصحراء) حيث نجد أن التاجر الذي هو أحد تجار القصيم قد جاء من الخليج حاملًا بضائع وأموالًا أراد أن يعبر بها صحراء الجزيرة العربية وصولًا إلى قريته في القصيم. وبما أنه يعرف المخاطر التي يتعرض لها فقام بالاتصال بشيخ القبيلة التي تفرض سيطرتها على المنطقة التي سيعبرها ليؤمن له مرور قافلته وبضاعته مقابل قدر من المال فقام شيخ القبيلة بتزويده برجل يسمى في عرف البدو (الدليل) ويعني اسمه المرشد الذي يقوم بإرشاد القافلة إلى الطريق الصحيح الذي لا يعرفه سوى أبناء القبيلة الذين يدركون مخاطر هذه المناطق الصحراوية.ويقف الدليل أمام قطاع الطرق إذا ما هاجموا القافلة ويقوم بإعلامهم بأن القافلة

(1) الظاهري، مرجع سابق، 72.

تحت حماية قبيلته، وهم لا يتعرضون لها حينئذ. والوقوف بوجه القافلة وفقًا للأعراف البدوية وإلّا تعرضوا لعقاب القبيلة وثأرها بل ويلتزم الشيخ برد المال المسروق إلى صاحبه.

رابعًا: السلطة والنظام السياسي

ويعرف راد كليف براون BROWN التنظيم السياسي في مقدمة كتابه الأنساق السياسية في أفريقيا على أنه ذلك الجزء من التنظيم الاجتماعي الكلي الذي يحفظ النظام الاجتماعي[1].

أما فيبر فيعرف التجمع السياسي بأنه تجمع سيطرة، تطبق فيه الأوامر على إقليم معين من جانب تنظيم معين يتمتع بالقوة والسيطرة مهددًا باللجوء إلى الإكراه الجسدي[2]. أي إن تعبير السلطة يدل في الوقت نفسه على المرجع والوسيلة، على متولي السلطة والأداة التي يقيم بها سيطرته، والمعنيان في هذا المجال مترابطان ترابطًا وثيقًا، فلا قسر دون مرجع مؤهل لممارسة هذا، وفي المقابل لا سلطة سياسية دون اللجوء إلى القسر. ويرى فيبر، أن العنف الجسدي هو بامتياز أداة السيطرة الدينية[3] ويهتم براون مثل فيبر بمسألة الضبط وترتيب استخدام القوة الفيزيقية، ويعتبر عنصر القوة أو القسر عاملًا أساسيًّا في تعريف البناء السياسي، وأن كل تنظيم يتضمن بالضرورة نوعًا من الضبط عن طريق الإجراءات والجزاءات كعوامل تحفظ توازن النظام، لذا تعتبر القوة مظهرًا من مظاهر القانون الذي يمثل عاملًا من عوامل المحافظة على النظام الاجتماعي[4].

(1) BROWN مرجع سابق، 21.
(2) كوت ومونييه، مرجع سابق.
(3) كوت ومونييه، مرجع سابق.
(4) BROWN، مرجع سابق.

1 ـ نمط السلطة في المجتمع النجدي

تمثل الأعراف والتقاليد دستور الجماعات التقليدية مثل مجتمع نجد قبل النفط. حيث لعبت القبيلة دور السلطة التنفيذية بينما يعتبر الشيخ زعيم القبيلة. وللضوابط غير المكتوبة من القوة والحكم النافذ ما يشابه أي قوة في تنظيم حكومي متطور، فقد كان للثناء وللتعزيز من جانب، والطرد والنفي وحتى الاحتقار والإهانة من جانب آخر، من القوة ما يجعل الفرد ينصاع للعرف والتقليد البدوي للحصول على قبول ورضا القبيلة. وهذا العرف والتقليد البدوي هو الشكل التنظيمي لأفراد القبيلة الذي ينصاع له الجميع دون استثناء، ومن يخرج عن هذا العرف يصيبه النبذ والطرد، وتتعرض حياة الفرد للخطر عندما تسقط عنه حماية القبيلة، أي إن حاجة الفرد للقبيلة في المجتمع البدوي تشكل سببًا قويًّا لاحتفاظه بعضوية القبيلة وثقتها.

ومن المهم الإشارة هنا، إلى أن بعض الدارسين قد نظروا إلى المجتمعات البدائية على أنها مجتمعات لم تعرف ما يسمى بالحكومة، وكأنها مجتمعات بلا حكومة، بالأحرى (بلا سلطة) حيث قرر عدد من الرحالة والدارسين استنادًا إلى ملاحظاتهم الحقلية اختفاء أجهزة الحكم الضرورية لرقابة المجتمع في تلك المجتمعات، وذكروا أن بعض الشعوب ليس لها نظام حكم، إلا أنهم توسعوا في وصف نفوذ رجل الدين أو الحكيم في ضبط سلوك الأفراد دون أن يفطنوا إلى أن ذلك في حد ذاته سلطة ونوع من الحكم. والمسألة كما يقول كوينغ (ليس مسألة مجتمعات بلا حكومات، بل مجتمعات ذات حكومات أولية بسيطة، والبساطة تخلو من أية آلية تنظيمية تقريبًا، حيث إن عدد القادة فيها محدود)[1].

---

(1) Parsons: 1969: 95.

وبساطة الحكومات الأولية للسلطة التقليدية لا تعني أيضًا أن التقليد هو أساس تبرير النظام التقليدي غير المبني على «العقد» و«القبول» كما في السلطة القانونية العقلانية في الدول الحديثة، الأمر الذي جعل كلود ليفي شتراوس يدحض الفكرة التي تقول إن «الرئيس البدائي يجد نموذجًا في الأب الرمزي، وإن الأشكال الأولية تنمو انطلاقًا من تنظيم الأسرة» فنحن نجد عنصرًا أساسيًا يمضي ضد هذه الأطروحة، وهو القبول كما يكتب شتراوس، فالقبول (في المجتمعات التقليدية) أساس الحكم وحده. ويؤيد شتراوس أطروحات جان جاك روسو، قائلًا: «إن روسو ومعاصريه قد برهنوا عن حدس سوسيولوجي عميق عندما فهموا أن اتجاهات عناصر ثقافية مثل «العقد» و«القبول» ليس تشكيلات ثانوية، كما كان يدعي خصومهم، ولاسيما هيوم Huom بل إنها المواد الأولية للحياة الاجتماعية، ومن المستحيل تصور شكل لتنظيم سياسي لا تكون موجودة فيه»(1).

يشير «فولني» FOLNY في حديثه عن السلطة في نجد بالقول إن نمط إدارة هذا المجتمع خليط، فهو في الوقت ذاته جمهوري وأرستقراطي وحتى طغياني، دون أن يكون دقيقًا في أية صفة من هذه الصفات فهو جمهوري، لأن هذا المجتمع يتمتع بالنفوذ الأول في كل الشؤون، ولا يتقرر أي شيء بدون موافقة الأغلبية، وهو أرستقراطي لأن عامة الشيوخ تتمتع بطائفة من الامتيازات الناجمة عن القوة في كل مكان، وأخيرًا فإنه طغياني لأن سلطة الشيخ غير محدودة ومطلقة تقريبًا وعندما تكون طباع الشيخ شديدة فيمكن أن يستفيد من سلطته

(1) شتراوس، مرجع سابق

إلى حد سوء التصرف إلّا أن سوء تصرفه يجعل أقاربه ينقلبون عليه وسيستفيدون من أخطائه لتنحيته والحلول محله[1].

وإلى جانب هذا الاختلاط الذي يشير إليه فولني، يمكن أن نلمس فروقًا واضحة بين الشيخ في البادية، والأمير في الحاضرة وهي فروق توضحها بجلاء الحكاية الشعبية النجدية، التي تظهر تطور الشكل السياسي في الحاضرة عنه في البادية، ففي حين تنتظم العلاقة في الحاضرة بين الأمير والأفراد ويصبح للأمير قصر ورجال، ووقت للقاء الأفراد، بينما الشيخ في البادية يظل واحدًا من أفراد القبيلة يسكن خيمة كبيرة ليقصده الضيوف، وليس بين شيخ البدو وأفراد القبيلة حاجب أو وقت محدد لمن يودون مقابلته.

2ـ طرق الحصول على السلطة

هناك عدة صفات كان يجب توفرها في الشيخ أو الأمير، وكانت تلك الصفات تؤهله لمنصب الرياسة ومنها أن يكون فارسًا شجاعًا، ثريًا وكريمًا، ومقنعًا لقومه، مقبولًا لديهم، وقد ذكر «فاسلييف» أن القبيلة كانت تنتخب الشيخ في نجد قبل النفط. أما عن الشروط التي يجب توفرها في الشيخ المختار أو المنتخب، في حالة عجز الشيخ الحاكم أو وفاته، فهي السخاء والشجاعة والذكاء والحمية والثروة من الماشية أو الأرض، ويجب أن يكون له أنصار كثيرون من الأقارب والخدم[2].

وإذا كان الانتخاب عاملًا من عوامل الحصول على المشيخة إلّا أن هذا يجب أن لا يجعلنا نفرط في التخيل بأن الانتخاب كان يحدث في نجد بشكل كامل قبل النفط، فإن مجرد توافر شروط الشجاعة

(1) فاسلييف، مرجع سابق، 58.

(2) فاسلييف، مرجع سابق، 58.

والسخاء لا تؤهل أي فرد أن يكون شيخًا أو أميرًا فعراقة الأنساب ووجاهة النسب من العوامل أيضًا التي يجب أن تؤخذ في الحسبان.

وعليه فإن هناك عوامل متداخلة تلعب دورًا في اختيار الشيخ أو حصوله على المشيخة، حيث تشير الحكايات الشعبية إلى أن موافقة الناس على شيخ القبيلة عند البدو، تعتبر أمر هامًّا في انتخابه مع التأكيد على الصفات التي يجب أن يتحلى بها كالشجاعة والكرم والفروسية والثراء، والاهتمام بأبناء قبيلته ومراعاة أمورهم، والعمل لصالحهم، ففي حكاية «محمد بن هجرس» عندما جلا عن قبيلته ثم عاد، صار يهتم بأعضاء قبيلته، فيعطف على الصغير ويحترم الكبير، ويساعد المحتاج، ويكرم الضيف، وتبرز الحكاية أنه من أهم الصفات التي استطاع من خلالها الحصول على احترام القبيلة الإصرار على العودة بعد انقضاء سنوات الجلاء مما ثبت شجاعته وفروسيته فاكتسب بذلك حب واحترام الكبير والصغير وتقبلوه خليفة لوالده الشيخ.

وفي حكاية (قريع ومرة أبوه) يفرض قريع بمهاراته وفروسيته وكرمه احترام قومه ويثبت أنه يصلح لينوب عن الشيخ «والد زوجته» ويدير أمور القبيلة بجدارة مما جعل القبيلة ترحب به، وتقبل به خليفة لشيخها الذي كبر به السن وبات عاجزًا عن إدارة شؤون القبيلة. لكن كل هذه الصفات لا تكفي إلى ما هو فوق هذه الصفات «فالشيخ» يجب أن يكون رجلًا متميزًا عن الآخرين بنسبه وحسبه وكرمه وثروته، ويؤكد دورتي على ذلك بقوله لا يستطيع أي بدوي بسيط أو شخص من غير القبيلة أن يكون زعيمًا لعشيرة البدو حتى وإن كان يتفوق على الجميع من حيث الثروة والجاه والمواهب[1].

---

(1) فاسلييف، مرجع سابق، 57.

ومن الملاحظ أن كتب التاريخ التي تعرضت لتاريخ نجد قبل النفط تذكر أن لقب «الشيخ» كان محصورًا في عائلة واحدة من الأعيان والوجهاء طوال عقود وأحيانًا قرون[1]، وهذا ما يبرز عامل الوراثة في المشيخة، فعلى الرغم من أهمية عنصر رضا الناس وقبولهم، إلّا أن الحكايات تشير إلى أن المشيخة والإمارة غالبًا ما تنحصر في عائلة معروفة يتم التوارث للمشيخة فيها من الأب إلى الابن.

ففي حكاية محمد بن هجرس نجد أن الابن يخلف أباه، وفي حكاية «قريع ومرة أبوه» نجد أن الصهر يخلف والد زوجته، لعدم وجود من يخلفه من الأبناء. وفي حكاية حميدان وولده مانع نجد أن الأمير يعد بنيه لخلافته والناس تعرف ذلك وتتوقعه. وفي حكاية «الأمير قطن بن قطن»، نجد أن الأمير يسمي ابنه ولي عهده، كما نرى في حكاية «القطية» أن الابن الأكبر للأمير يعد وليًا للعهد أي خليفته.

وتذكر حكاية «الشاب مع ابنة شيخ القبيلة»: كيف يحترم الشيخ أحد الشباب ويقربه منه ليس لأنه صهره بل لأنه من بيت مشيخة، وفي هذا إشارة إلى أن «المشيخة» تنحصر في بيت أو عائلة دون الأخرى طالما أن هذه العائلة توفر شيوخًا قادرين على تحمل أعبائها ويرضى عنهم الناس.

وفي الحاضرة يدخل عامل آخر إلى جانب الوراثة وانحصار الإمارة في بيت واحد ويتمثل في وجود عنصر القوة والقسر، وهو نادر في مجتمع القبائل البدوية، حيث لا نجد من يأخذ «المشيخة» عنوة وقهرًا، ذلك أن الشيخ عند البدو حسب ما يرى «بوركهارت»،

(1) فاسلييف، مرجع سابق،57.

ليس له سلطة فعلية على أبناء القبيلة رغم أنه يحظى بنفوذ واسع إلّا أنه لا يستطيع أن يفرض رأيه على أحد حتى لو كان من أكثر أبناء القبيلة فقرًا دون أن يجازف بالتعرض للثأر.

إلّا أن الريحاني يذكر في كتابه، (تاريخ نجد الحديث) كيف حصل أمير الرياض (دحام بن دواس) على إمارة الرياض حيث اغتصب دحام الإمارة من أمير الرياض (ابن موسى أبي زرعة) فقد كان دحام خادمًا لعبد يدعى خميس قبل قتل أمير الرياض «زيد بن موسى أبي زرعة»(1).

ونرى ذلك في الحكاية الشعبية، ففي حكاية (حميدان وولده مانع) يظهر خضوع أهل (وثيثة) للأمير واستجاباتهم لطلباته بتزويده بأطيب الثمار وأطيب اللحم، وهو خضوع لإمارة لا يرغبها الناس، وتتعرض لقهر الأمير بالقوة لرعيته.

3ـ سلطة الشيخ والأمير

يذكر بوركهارت BORKHART أن الشيخ ليس لديه سلطة فعلية على أبناء قبيلته. ولكنه يستطيع أن يحظى بنفوذ واسع عن طريق خصاله وصفاته الشخصية. وهو لذلك لا يصدر الأوامر ولكنه يقدم النصح. وإذا حدث خلاف بين اثنين من أبناء القبيلة، فالشيخ يحاول تسوية الخلاف بينهما وديًا عن طريق النصح والإرشاد، إلّا أنه لا يستطيع أن يصر على رأيه، ولا يتمكن أقوى زعيم لقبيلة ما أن يفرض رأيه على واحد من أكثر أبناء القبيلة فقرًا دون أن يجازف بالتعرض للثأر(2).

---

(1) الريحاني، **تاريخ نجد الحديث**، ص 44.

(2) بوركهارت، مرجع سابق، 58.

وفي واقع الحال إن الشيخ لا ينفرد بالحكم لوحده وعلى الرغم من كونه صاحب الأمر في القبيلة، فإنه عادة محاط في مجلسه الدائم بوجهاء الأعيان وكبارهم، وتعكس الحكاية الشعبية في نجد هذا الواقع كما في حكايات (حميدان وولده مانع) و(الأمير قطن ابن قطن) و(الشيخ وزوجته الخائنة) حيث تصور هذه الحكايات الشيخ في مجلس القبيلة فيما يجلس المقربون إليه عن يمينه وهم من كبار القوم من وجهاء وأثرياء، أو من الأفراد الذين يتحدرون من بيت المشيخة كما في حكاية (الشاب مع ابنة شيخ القبيلة).

وتبين الحكاية الشعبية أن الشيخ لا يعقد أمرًا أو يتخذ قرارًا دون أن يستمع إلى رأي كبار القوم، ويشاورهم ويأخذ برأيهم، ويكون قراراه الأخير مستندًا إلى مشاوريه. ففي حكاية ابن هجرس حين قتل ابن له عن طريق الخطأ، لم يتردد في عقابه بالجلاء لسبع سنوات، لأن الرأي يعود إليه وحده، وكان رأي مشاوريه أن يجلى ابنه، ويتكرر الأمر حين يقرر «محمد بن هنجرس» (الابن) العودة قبل انقضاء السنوات السبع، وحين دخل إلى والده ليستسمحه ويشرح له رأيه، فقد أراد الشيخ محمد بن هجرس أن يدع الأمر للآخرين من كبار القوم، فصمت، وحين لم يعارض كبار القوم، رضي الشيخ بأن يعود محمد إلى قبيلته، ويقيم خيمته في طرف الحي.

ويزيد قبول الشيخ بمشاركة ومشاورة الناس له في الرأي من هيبته واحترامه ويزيد من رضاهم، وحبهم واحترامهم له. من زاوية أخرى فإن آراء الشيخ وقراراته لا تعتبر فردية فرأيه محكوم بعرف القبائل البدوية وقوانينها غير المكتوبة ولا يقبل رأيه إذا خالف العرف

والعادات والتقاليد. وينبع احترام الأفراد لقرارات الشيخ من التزامه بهذه الأعراف التي تجعل قراره أمرًا نافذًا على الجميع.

وبالمزج بين معرفة الشيخ للأعراف، واستناده على إجماع آراء مشاوريه، فإنه يضمن قوة ونفوذ الأمر المقرر على المخطئ. وينبغي على ذلك تقبل الأفراد للقرار والأمر الذي يعتبر قرار أغلبية القبيلة، والخروج عنه غير وارد خشية مخالفة الجماعة.

وتقدم بعض الحكايات الشعبية سلطة الشيخ، وإدارته لشؤون القبيلة بشكل مختلف عن هذا، حيث يبدو الأمير رجلًا فرديًا في قراراته، قاسيًا وظالمًا حيث تظهر حكاية (العقول المتشابهة) تعنت الأمير الذي أرسل رجاله ليطلبوا من فلاح اشتهر بوجود عنب جيد لديه، عنبًا للأمير. لكن هذا الطلب جاء في فصل الشتاء حيث لا يثمر العنب، وعندما عجز الفلاح عن تلبية طلب الأمير فإن هذا قام بإحضاره وتوعده بالقتل.

وتبين حكاية (حميدان وولده مانع) تسلط الأمير الذي يطلب من أهالي مدينة (وثيثة) أن يجلبوا له من ثمار النخيل في كل موسم أطيب حصاد. ومن كل جزور يذبحونه أطيب اللحم، وكان الناس يعتبرون هذا الطلب إتاوة للأمير، لا يتأخرون عن تقديمها. وفي الحادث ذاته يهدر الأمير دم الشاعر لأنها هجاه، ويعلن عن مكافأة لمن يحضره. وتكثر في الحكاية الشعبية الإشارة إلى رجال الأمير وهم بشكل أو بآخر جنوده الذين ينفذون أوامره بطاعة كلية، فهو يرسلهم في حكاية (العقول المتشابهة) لإحضار العنب ثم لإحضار الفلاح. ويقومون بدق الطبول إشارة لإعلان الحرب، الأمر الذي

يدلل على أن الحاضرة في نجد عرفت شكلًا أكثر تطورًا من الناحية السياسية الشكلية عنها في البادية.

وتبيّن الحكاية الشعبية الفرق بين مجلس الشيخ والأمير، ففي حين يستقبل الشيخ أفراد قبيلته في مجلس مفتوح، ويجلس معهم طوال الوقت، حتى وقت النوم، كما في حكايتي (الشيخ وزوجته الخائنة) و(الشاب وابنة شيخ القبيلة)، فإن الأمير يخصص جلسة في الضحى، يدخل خلالها أبناء قومه إليه كما في حكاية (قطن بن قطن) كما أن الأمير قد جعل «حاجبًا» بينه وبين الناس. ففي حكاية (الأرملة وذكر العصافير) يطلب الشاب من أحد رجال الأمير إذنًا لمقابلة الأمير، ويحصل على الإذن بعد أن وقف بباب الأمير إلى أن يؤذن له.

أما حكاية (القطية) فتتحدث عن المجلس العام للملك الذي يدير من خلاله البلاد. وتجدر الإشارة هنا إلى أن لقبي (السلطان) و(الملك) وردا في حكايات مثل (عفارم أفندم) و(الأميرات الراقصات والجندي) و(القطية) غير أن محتوى الحكايات يشير إلى أنها حكايات وافدة على نجد، فعبارة (عفارم أفندم) تشير إلى السلطان في الحكم العثماني، فيما تشير الحكايات الأخرى إلى عالم لا يطابق الواقع النجدي مثل دعوة الملك إلى حفل يقيمه لجميع نساء البلاد، ويحضره ولي العهد والمقربون إليه فقط. على ما في هذه الحكايات من انتقاد للسلطان الظالم الذي يقهر شعبه، ولقب أميرة ولقب ملك لم تكن موجودة في مجتمع نجد قبل النفط كما أن حكاية القطية هي كما نعرف النسخة النجدية لقصة سندريلا العالمية..

4ـ مهام الشيخ والأمير

أولًا: تعد القيادة من أهم مهام ومسؤوليات صاحب السلطة، الشيخ في البادية، أو الأمير في الحاضرة، فهو ينظم أمور شعبه ويتخذ القرارات في الحرب والسلم.

فشيخ القبيلة هو الذي يحدد مكان الحل والترحال للبدو في بحثهم عن الماء والمرعى، بالتشاور مع وجهاء قومه وأعيانه، لكن أكبر مهامه هي قيادة الجيش والفرسان، وحين تتعرض القبيلة للغزو والنهب، أو تتعرض لاعتداء خارجي، فإن فرسانها وعلى رأسهم شيخ القبيلة يهبون لرد المعتدي، ومن يتأخر عن ذلك تلحقه المهانة والاحتقار.والفروسية هي واحدة من أهم الصفات التي يهتم الرجل البدوي بالاتصال بها، ويسمى شيخ البدو (عقيد قومه).

وتظهر الحكايات الشعبية هذا الأمر على نحو جلي، ففي حكاية (الأمير قطن بن قطن) يلجأ الشاب الذي قام أحد الأمراء بأخذ زوجته منه ظلمًا وعدوانًا إلى الأمير قطن للقصاص، فيهب الأمير قطن بن قطن لنجدة الشاب على رأس جيش من قبيلته، مظهرًا بذلك أقوى علامات الفروسية والنخوة والشجاعة التي هي واحدة من مبررات سلطته على قومه وأقوى دعائمها.

وفي حكاية (زوجة الشيخ الخائنة) نجد الشيخ يسمى (عقيد قومه) أي بمعنى من يعقد الأمر ويحله وهو قائد القبيلة في غزواتها وحروبها، وقد كان قليل الاستقرار بسبب كثرة غزواته. وإذا تعرض القوم لاعتداء خارجي هب في مقدمة قومه لرد الاعتداء والدفاع عن شرف المجتمع.

وقيادة الجيش مهمة من مهام أمير الحضر، ففي حكاية (حميدان الشويعر وولده مانع) نجد أن أمير (ثرمداء) حين تمردت عليه إحدى القرى التابعة له، أمر معاونيه بدق الطبول إيذانًا واستعدادًا وإشعارًا بالحرب لينضم فرسان القرية للجيش بغية تأديب الثائرين الخارجين على الأمير. ويذكر أن من يتأخر في رد الاعتداء تسقط مهابته ومهابة قبيلته أجمعين، لذا فإن الشيخ أو الأمير يحافظ على هيبته أمام ناسه وأمام الأعداء بالوقوف في وجه الناهبين والمعتدين، وهذه الصور نراها في حكايات كثيرة مثل (جهم وجلال) و(محمد ابن هجرس) و(زوجة الشيخ الخائنة) و(قريع ومرة أبوه) و(حميدان وولده).

ثانيًا: حماية الأفراد وتأمين سلامتهم، والحفاظ عليهم هي من مهام صاحب السلطة، شيخًا كان أم أميرًا، فشيخ القبيلة في مجتمع البدو هو صاحب الشأن برد الثأر لأفراد القبيلة إذا ما تعرضت القبيلة للأذى من قتل ونهب، ولا يعد ذلك الاعتداء اعتداء شخصيًا، بل إنه اعتداء على القبيلة برمتها، وعلى هيبتها كما أن تهاون الشيخ في الأخذ بالثأر يقلل من قيمته وقيمة القبيلة.

أما في المجتمع الحضري فكان الأمير بمساعدة حاشيته من العبيد والأتباع مسؤولًا عن تسوية المنازعات وتطبيق الشريعة بالتعاون مع القاضي، وإقرار الأمن والنظام في المجتمع المحلي[1].

وعمومًا تبدو السلطة في المجتمع الحضري أكثر انضباطًا، وأكثر حداثة حيث يستعين الأمير برجال يسمون (رجال الأمير) يقومون بملاحقة المعتدي (إما بالسرقة أو القتل) وإحضاره إلى

(1) التركي، مرجع سابق، 45.

مجلس الأمير ليمثل بين يديه أو بين يدي القاضي، الذي يعتبر واحدًا من رجال الأمير (السلطة القضائية)، ويصدر الأمير أو القاضي حكمه العادل، وينفذ الحكم بمعاونة رجال الأمير.

ثالثًا: حماية المنطقة وفرض نفوذ الأمير أو الشيخ عليها من مسؤوليات صاحب السلطة وهو ما تعكسه الحكاية الشعبية، كما في حكاية (التاجر مع لصوص الصحراء) فقد عاد التاجر من الخليج إلى أحد السواحل القريبة من نجد، واحتاج إلى أن يعبر الصحراء للوصول إلى القصيم (مدينته)، مع قافلة محملة بالبضائع والأموال. ولأن الحالة الأمنية في نجد كانت غير مستقرة بسبب قطاع الطرق، وخطر الضياع في صحراء القبيلة التي تفرض سيادتها على تلك المنطقة، فقد طلب منها أن تكفل له ما يسمى (الدليل) وتأمين حماية القافلة.

خامسًا: تحقيق العدالة في المجتمع النجدي

العقوبات والجزاءات

عرف المجتمع النجدي العقوبات والجزاءات التي كانت مقتصرة على المغارم النقدية أو الإجراءات المعنوية، وليس هناك حكم بالإعدام أو السجن أو قصاص بدني، وإن قبلت من القاضي فإنه يستعاض عنها بالمال. ويطلق مجتمع نجد على العقوبات المتعارف عليها اصطلاحات مثل «الطرد والجلاء والتأدية» (الدية)[1].

وهذه المصطلحات في مجملها تدل على العقوبات التي يقوم الشيخ أو الأمير بتوقيعها على المجرم أو القتل الخطأ وأطلق مصطلح

(1) أبو حسان، مرجع سابق، 100.

الطرد على هذه العقوبات لأنه يحق لأهل المجني عليه أن يطاردوا المطرود.

والجلاء يعني النفي والإبعاد والهجرة من القبيلة إلى مكان غريب، ويعد الجلاء عقابًا يساهم في تخفيف وقع الخطأ المرتكب لأنه بداية يسيء إلى الجاني إساءة بالغة، حيث يعد حرمانه من قبيلته رادعًا له، يجعل الفرد يتردد ويخاف من ارتكاب الخطأ، ونلاحظ مدى تعلق الفرد بقبيلته وحجم الحنين والشوق الذي يعانيه حين يرحل أو ينفصل عنها. في حكايات كثيرة مثل حكاية (محمد بن هجرس) و(جهم وجلال) و(قريع ومرة أبوه) الجلاء يضع حدًّا للمضاعفات التي يتوقع حدوثها. فعندما يتم الجلاء فور ارتكاب الجريمة فإن هذا يضع حدًّا للقتل والفوضى ويلجم رغبة أهل المقتول في الثأر من القاتل.

ويطبق عقاب الجلاء على جريمتي القتل وهتك العرض، ففي حكاية (محمد بن هجرس) نجد أن ابن الشيخ عندما كان يتصارع هو وأحد رفاقه من أبناء القبيلة، رمى برفيقه فوقع على حجر مما أدى إلى مقتله فما كان من الشيخ إلّا أن حكم على القاتل الذي هو ابنه بالجلاء سبع سنوات عقابًا للقاتل وحفاظًا على أمن القبيلة وحمايتها من الفتنة.

أما «الدية» فتعني تعويض الجاني لأسرة المجني عليه عن الضرر الذي وقع عليهم.

وفي حكاية (شد عني شد) التي هي في الوقت نفسه تكرار لحكاية (عتيبة وقاتل ومقتول) يعلن فيها الشيخ أن القاتل مجهول ويحكم أن تجمع «الدية» من جميع أفراد القبيلة بأن يقدم كل فرد رأسًا من الإبل، مما حفظ للقبيلة هدوءها وأمنها. ويذكر أن الدية

في التشريع الإسلامي هي الحكم على القتل الخطأ، ومجتمع نجد يدين بالإسلام وبالشريعة الإسلامية، غير أن (أبا حسان) في دراسته عن تراث البدو القضائي أشار إلى أن الدية كانت عادة لدى القبائل البدائية أيضًا. وللدية أحكام ومعايير، حيث أشارت دراسة تمت في عام 1974 عن العشائر البدوية إلى أن دية المقتول إذا كان رجلًا هي خمسون رأسًا من الإبل بينما دية المرأة أربعة أضعاف، ومرد ذلك ليس الاحترام والتقدير للمرأة، بل لأن القاتل حرم المجتمع عضوًا ينجب الذكور.

لا تشير الحكايات إلى سرقات تمت في مجتمع البدو، وإنما كانت السرقات تتم في مجتمع الحاضرة. ففي حكاية (الأرملة وذكر العصافير) يسرق ثلاثة من مدعي الدين والمبالغة في إظهار التقوى والورع، خزينة الأمير، ويبالغون في إظهار ورعهم لتضليل الناس وإبعاد الشبهات عنهم.

وفي حكاية «التلطف في اكتشاف الجرائم» نجد أن سارقة البقرة من مجتمع الحضر، وفي حكاية (عطيني من طيب اللحم) يسرق رجل وزوجته عجلًا ضالًّا ويهددهم عبدهم بافتضاح أمرهم.

وفي كل الحالات يكون العقاب بالغرامة المالية، في حين تشير بعض الحكايات إلى أن الأمير قام بمعاقبة السارق وفقًا لأحكام الشرع.

ويلحظ أحد الباحثين أن السبب في ظاهرة السرقة في مجتمع الحاضرة دون البادية، يعود إلى أن المهاجر الذي ينتقل من البادية إلى المدينة يشعر بالحماية والطمأنينة في ظل السائد المستقر، مما يدفعه إلى التخلي عن تقاليد البادية، إذ إن سبب المسؤولية الجماعية في

القبيلة يتركز في طلب الحماية والمنعة وهذا لا يتوفر إلّا بتعاون أفراد القبيلة تعاونًا كاملًا، يقوم على إحساس إحلال المسؤولية الجماعية محل المسؤولية الفردية. وكلما اقترب البدوي من الحاضرة خفت حدة مسؤوليته الجماعية، وأصبحت تتحول شيئًا فشيئًا إلى المسؤولية الفردية، أي إن الإنسان لا يسأل إلّا عما يفعل[1].

كما أن الصلات القرابية في القبيلة تكون أكثر قوة فكل أبناء القبيلة أبناء عم، بينما في الحاضرة يفد غرباء كثيرون عن القبيلة إليها؛ بحيث تكون الصلة القرابية التي تحتم الشعور بالملكية الجماعية منعدمة، ولا يشعر الأفراد بانتمائهم للآخرين فيحدث أن يجد فرد عجلًا تائهًا ويسرقه، وليس المقصود بالسرقة دخول البيوت وسرقتها بل التقاط شيء عندما يكون أصحابه غير متواجدين.

(1) أبو حسان، مرجع سابق، 105.

الفصل السابع

الخلاصة

النتائج والتوصيات

أظهرت دراسة الحياة الاجتماعية في منطقة نجد، أن هناك نوعين من الحكايات الشعبية.

1. حكاية وافدة مثل حكاية «القطية» وحكاية «الأخوين الغني والفقير».

ففي حكاية «القطية» نجد أن الفتاة فاطمة بطلة الحكاية يتيمة الأم وتعيش تحت ظلم وقسوة زوجة الأب، وقد اصطاد والدها ذات يوم طيورًا برية تدعى طير (القطاة)، وأهدى كل واحدة من بناته الثلاث «فاطمة» وأختيها من زوجة أبيها واحدًا من هذه الطيور... وبينما فاطمة تلعب مع طيرها تحدث «الطير المسحور» مع فاطمة طالبًا منها أن تفك أسرة ليعود لأبنائه واعدًا إيّاها أن يحميها من عقاب والدها وتحقيق أمانيها... وتقوم «فاطمة» بإفلات الطير... ما أدى إلى غضب والدها وأثار ضغينة زوجة الأب الشريرة فتدخلت «القطاة» وجعلت حاجزًا

غير مرئي بين فاطمة ووالدها وهو يضربها... وحين يقيم «الملك» حفله يدعو فيها جميع الفتيات في المدينة ليتمكن الشاب ولي العهد من اختيار عروسه تقوم «القطاة» بتجهيز الفتاة فاطمة بثياب جميلة وحذاء ذهبيّ وعربة ذهبية تجرها خيول بالغة الجمال، وتشترط عليها القطاه أن تعود في تمام الساعة الثانية عشرة إلى منزلها... وتذهب فاطمة للحفل ويقع ولي العهد في حبها.. وتنتبه فاطمة للوقت الذي داهمها، فتركض مسرعة ليسقط حذاؤها الذهبي... وحالما تبتعد عن قصر الملك تتحول ثيابها الجميلة إلى ثياب رثة.. وتتوالى الأحداث ليبحث عنها ولي العهد.. مستدلًا عليها بحذائها الذي سقط منها وعندما يجدها يتزوجها وتعيش فاطمة حياة سعيدة مع زوجها ولي العهد وتتخلص من حياة الشقاء مع زوجة أبيها.

ونستخلص من هذه القصة عدة نتائج:

أ ـ إن تفاصيل هذه القصة لا تتوافق مع واقع الحياة النجدية فالحكايات الأخرى لم تشر إلى ما يسمى بالملك وولي العهد بل نجد ذلك في حكايات وافدة مثل حكاية عفارم أفندم وبنت السلطان التي تدور أحداثها في أماكن بعيدة عن نجد. كما أن الفتيات لا يجتمعن بالرجال ويرقصن بحضورهم كما يحدث في حكاية «القطية».

ورغم ذلك نجد أن الحكاية في ثوبها الخارجي استعارت رموزًا محلية مثل اسم الفتاة «فاطمة» وطائر «القطاة» الذي هو طائر مشهور من طيور نجد.

ب ـ إن هذه الحكاية لها ما يشابهها في أحداثها في حكايات الأدب العالمي وهي القصة العالمية الشهيرة بقصة «ساندريلا».

وفي حكاية «الفتاة والمدرس الساحر» نجد أن الفتاة اليتيمة الأبوين تعيش مع جدتها العجوز التي تلحقها بمدرسة لتتعلم.. وذات يوم تصحو الفتاة في الفجر وتذهب إلى مدرستها معتقدة أن الوقت صباحًا، وتفاجأ بمدرسها يعلق أجسادًا بشرية وحيوانية، ويقوم بسلخها وأكلها، وتذهل الفتاة من المفاجأة في حين يعرف المدرس الساحر أن الفتاة قد اكتشفت سره، فيهددها بأن يخطفها ويرميها بعيدًا عن أهلها إن قامت بفضح أمره. فتعاني الفتاة من إخفائها لذلك السر الذي ملأ حياتها بالرعب والخوف ورفض الحياة.. وتحت إلحاح جدتها التي أصابها القلق على حفيدتها أفشت لها السر... وفي الليلة ذاتها قام المدرس الساحر بخطفها ورميها بعيدًا قرب مدينة لا تعرفها.

وتتوالى الأحداث وتتزوج الفتاة وتنجب ثلاثة أطفال وفي كل مرة يقوم المدرس الساحر بخطف مولودها ووضع آثار دماء على فمها ويديها ليوهم الآخرين بأن الفتاة تأكل أطفالها.

وفي المرة الأخيرة يخبرها الساحر أنها إذا أرادت التخلص من هذا العذاب عليها أن تطلب من زوجها أن يحضر لها ما يسمى «بلعبة الصبر» التي يدفع زوجها ثروته كلها مقابل شرائها، وتلعب بها الزوجة كل ليلة وفي النهاية يعيد الساحر لها أطفالها وتتحرر الفتاة كليًا من عقابه المستمر لها.

وتظهر الحكاية عدة نتائج وهي:

أ. إن تفاصيل الحكاية لا تتشابه مع واقع الحياة الاجتماعية في نجد قبل النفط حيث لم تشر الحكايات النجدية إلى تعليم الفتاة في

ذلك الوقت كما أن ما كتب عن نجد ما قبل النفط أشار إلى أن التعليم لم يكن متوفرًا للشباب وأنه يستوجب شد الرحال إليه[1] فما بال النساء.

ب. إن هذه الحكاية ترد في الحكاية الشعبية في قطر على أنها حكاية قطرية[2] كما قام التلفزيون العربي السعودي بعرضها في برنامج حكايات عالمية تحت عنوان «القفاز الأحمر» على أنها حكاية من الأدب الفرنسي[3].

3 ـ حكاية محلية: مثل حكاية (حميدان الشويعر وولده مانع) وحكاية (محمد بن هجرس عندما جلا عن قبيلته) وحكاية (الشاب مع ابنة شيخ القبيلة) وحكاية (شد عني شد)... وغيرها الكثير.

حيث نجد أن هذه الحكايات كانت في الأصل حقيقة أبطالها معروفون، وقد تناقلها الناس ورواها أفراد المجتمع بصور متعددة. وقد نجد في بعض الأحيان أن عنصر الخرافة يتدخل كعنصر من عناصر القصة ففي حكاية مثل حكاية (حميدان الشويعر وولده مانع) نجد أن هذا الشاعر هو رجل معروف من مدينة القصب[4] ويتسم شعره بالهجاء. وهذا ما فعله مع ابنه مانع لأنه تراخى عن الأخذ بثأره من أحد أبناء أعيان القرية، ولم يستطع الابن الصبر على هجاء والده وسخريته منه، فأخذ بثأره وقتل الرجل الذي تسبب في إعاقة يده وهرب حميدان الشويعر وولده مانع وعائلته من ملاحقة أهل القتيل.

---

(1) الخويطر، مرجع سابق.

(2) الدويك، مرجع سابق.

(3) التلفزيون السعودي، عرض الحكاية ضمن برنامج كارتون عام 1995.

(4) عبد الله، الفوزان، حميدان الشويعر، مؤسسة الجريسي، الرياض 1989.

ويستجير حميدان الشويعر وولده بقبيلة تسكن في بلدة (وثيثة) وكانت هذه البلدة تخضع لحكم أمير (ثرمداء) الجائر الذي كان يفرض عليهم إتاوة.

فيقوم حميدان الشويعر (الأب) بتزويج شيخ القبيلة، بفتاة من قبيلة معروفة بالشجاعة لتنجب له أبناء يحملون سمات أخوالهم المشهورين بالبطولة والشجاعة. ويقوم أبناء هذا الشيخ بشن معركة يتقابل فيها جيش (وثيثة) الصغير وجيش (أمير ثرمداء) الكبير إلّا أن جيش (وثيثة) ينتصر... وتقول الحكاية إن حكاية النصر هذه فيها قولان.. إن واحدة من نساء البلدة قد أرضعت منذ زمن قديم أحد أطفال الجن الذي رد جميل والدته من الإنس بنصرة أهلها.

والقول الآخر إن أخوال أبناء الشيخ المشهورين بشجاعتهم تدخلوا لنجدتهم. ونستخلص من هذه الحكاية ما يلي:

أ. إن الحكاية في مجمل أحداثها وتفاصيلها، قد عبرت عن الواقع ووصفته بما يتفق مع ما كتبه المؤرخون والرحالة عن نجد قبل النفط.

ب. إن الأسماء التي تذكرها الحكايات الشعبية أحيانًا هي أسماء حقيقية لأشخاص معروفين أمثال حميدان الشويعر، حيث ألف عبدالله الفوزان كتابًا يروي حياته وتجمع أشعاره ضمن هذه الحكاية التي ترد في عينة الدراسة للحكايات الشعبية[1].

وهكذا فإننا نجد أن النوع الأول من الحكايات (الوافدة) يتفق مع رؤية أصحاب نظرية «الارتحال الجغرافي» الذي أمّن للحكاية مسارات متفرقة تتنقل فيها الحكاية من مكان إلى آخر.

(1) الفوزان، مرجع سابق.

وهذا لا ينطبق على النوع الثاني من (الحكايات المحلية) حيث نجد أن المجتمع النجدي اعتمد في الكثير من الحكايات الشعبية على حكايات هي في الأصل وقائع وأحداث حقيقية تداولها الناس في مجالسهم، وتسامر بها السمار في لياليهم، وتناقلها الكثيرون وخرجت بذلك عن مسار الواقع، وقد تختفي الأسماء بعد زمن، ويظل المجتمع هو الراوي لها دون أن يعرف من صاحبها وتتداخل شروط كل راوي في إضافة أو حذف ما يريده.

كذلك نستطيع التعرف على الأبطال الحقيقيين في بعض الحكايات من كبار السن والعجائز دون إخفاء أسمائهم في الحكايات الشعبية النجدية.

ومن هنا ندرك حقيقة أن كل مجتمع يصوغ حكاياته بنفسه.. ويعتمد على إنتاج أدبه، حتى وإن خالط هذا الأدب بعض العناصر الوافدة.

وإذا كانت كل نظرية على حدة تدافع عن أصل الحكاية الشعبية وتتعرض لمنبع دون الآخر، فإننا مع النظرية الأنثروبولوجية التي ترجع منبع الحكاية الشعبية لتوحد الظروف الثقافية في المجتمعات البشرية، إلّا أننا لا نتعصب لتلك النظرية لأن الاتصال الثقافي في المجتمعات البشرية يؤدي إلى ارتحال بعض الحكايات الشعبية من مكان لآخر، إلّا أن المجتمع الذي تصل إليه الحكاية بشكلها وبصفتها مما يتناسب مع ظروفه الاجتماعية والاقتصادية ويعزز روايتها بأبطال دخيلين من حيث الشكل. حيث يلبس الراوي للأبطال سمات محلية تتفق مع واقعه، فنجد أن الأسماء مثلًا محلية وكذلك الملابس والظروف البيئية والاجتماعية.

تساؤلات الدراسة:

سوف نحاول في هذه الفترة الإجابة عن أهم التساؤلات التي أثارتها الدراسة على المستوى النظري والمستوى التطبيقي.

فعلي المستوى النظري: سوف نحاول أن نناقش مدى ملاءمة أسلوب تحليل المضمون في رصد الحياة الاجتماعية، كما سوف نبرز أسباب الجمع بين تحليل المضمون الكمي والكيفي.

لا بدّ أن ننوّه هنا أن تحليل المضمون قد استخدم كثيرًا في تحليل وسائل الاتصال الجمعي وذلك في العلوم الإنسانية المختلفة. وأن مبررات اختيار هذا الأسلوب هو دائمًا وأبدًا للكشف عن أمور لا يستطيع الباحث الوصول إليها بالطرق المباشرة وباستخدام أساليب جمع البيانات التقليدية، إما لأنها تتعلق باتجاهات وقيم من الصعب الكشف عنها بالطرق المباشرة، أو لغياب الوثائق والبحوث والدراسات التي قد تكشف النقاب عن المعلومات التي يريد الباحث دراستها والكشف عنها.

وينطبق هذا المعنى الأخير على الحياة الاجتماعية في مجتمع نجد قبل النفط حيث أدى غياب توثيق التاريخ الاجتماعي للمنطقة نتيجة لانعدام التعليم وإقصاء المنطقة عن مراكز الحكم السياسية، لانتقال مراكز الخلافة من جهه لأخرى إلى إهمالها وعدم الكتابة عنها والاهتمام بها. ومع ذلك فقد كتب بعض المستشرقين والرحالة كتابات متناثرة، رصدوا من خلال تجاربهم الخاصة وانطباعاتهم الشخصية بعض ملامح الجغرافية وكذلك بعض الأحداث السياسية.

لذا كان اهتمامي بهذه المنطقة التي أصبح لها شأن بعد الاستقرار السياسي على يد آل سعود وبصفة خاصة بعد الاكتشافات النفطية،

حيث أصبحت ذات ثقل اقتصادي وسياسي لتحكّمها في جزء من الثروة النفطية العالمية.

وقد عكست الحكايات الشعبية كما سبق وأن ذكرنا في الفصول السابقة جوانب هامة من جوانب الحياة الاجتماعية المتمثلة في الأدوار والمكانات، والعلاقات الاجتماعية والسلطة وهي الاهتمامات التي ركزت عليها الدراسة الحالية واختارتها هدفًا لها.

وقد وضح أن التحليل الكمي في حد ذاته لا يعطي العمق الذي أردت الوصول إليه، لأن مجرد الأرقام والنسب المئوية لا تستطيع في حد ذاتها الكشف عن واقع الحياة الاجتماعية وتفسير جوانب هذا الواقع.

لذلك كان لا بدّ من الجمع بين التحليل الكمي والكيفي، حيث كان يدعم هذا الأخير، ما جاءت به التحليلات الكمية ويعمقها ويعطيها دلالات، ويقربها من مجريات الأمور في هذه الفترة من تاريخ البلاد.

ويستطيع القارئ من خلال سرد الحكايات الشعبية في المضامين التي استخدمتها الدراسة من التعرف على أدوار ومكانات الذكور والإناث والعلاقات التي تجمع بين أفراد الأسرة وأعضاء المجتمع في البادية والحضر.

كما يتكشف للقارئ أركان السلطة في المجتمع النجدي والظروف الأمنية التي كانت سائدة آنذاك، ويشعر القارئ بالملابسات والظروف التي أدت إلى هذه الأوضاع، فالطبيعة الجغرافية لمنطقة نجد، والظروف الإيكولوجية القاسية، وفقر المنطقة من الموارد الطبيعية، أوجدت كلها

مجتمعة، حياة بدوية بسيطة ذات منظومة قيمية تكفل الحماية والأمان في هذه التجمعات البشرية الصغيرة التي عاشت في تلك الفترة حتى إن أمور القرصنة والغزو والنهب لها ما يبررها وما يوضح أسبابها.

أما بالنسبة لكون الأدب الشعبي وسيلة من وسائل الضبط الاجتماعي، فإننا نستطيع أن نقول بدون تردد إنه فعلًا وسيلة استطاع بها الراوي أن يركز على الأمور المرغوبة في المجتمع النجدي والتي تعزز مكانات الأفراد على أساس السن والجنس والقيادة والتبعية وتعلي من قيم الشرف والشجاعة والكرم والإجارة والحمية والتأثر، وترفض الخيانة بكل صورها.

كما أن الحكايات الشعبية تحمل في طياتها دروسًا تربوية كعدم تكرار النصح من الآباء حتى لا يؤتي ذلك نتيجة عكسية، أو كعدم الإفراط في تدليل الأبناء مما يؤدي إلى إفسادهم وتراخيهم. كما تعطي الحكاية الشعبية دروسًا في واجبات التعاون والإخاء بين الجيران وبين أعضاء القبيلة الواحدة في الحياة اليومية وفي المناسبات الاجتماعية. كما أن هناك أعرافًا أخلاقية تؤكد عليها الحكاية الشعبية «كالدخالة» و«الإجارة» و«الخوة».

أما من الناحية التطبيقية فقد أوضحت البيانات التي أمكن استخلاصها بواسطة التحليل الكمي والكيفي أن النظم الاجتماعية تلعب دورًا في تحديد الأدوار والمكانات في مجتمع نجد.

فالأسرة مثلًا تشكل في مجتمع نجد كما في غيره من المجتمعات البسيطة الصغيرة أهم وحدة اجتماعية على الإطلاق، فهي تقوم بكل الوظائف الاجتماعية من إبراز السمات الثقافية الخاصة بمجتمعها،

كما أنها تقوم بكل الوظائف الاقتصادية التي تكفل لأعضائها الظروف الحياتية التي تناسب هذه التجمعات البشرية سواء بدوية أو حضرية.

كما أن القبيلة كنظام اجتماعي وسياسي تكفل لأعضاء المجتمع الأمن والحماية والأمان. فمن خلال العلاقات الأولية ينشأ بين أفراد القبيلة ترابط وتضامن، يدعم ويعزز وجودها وبقاءها واستمرارها. وفي مقابل ذلك يلتزم الفرد حيال القبيلة باحترام القيم والأعراف، والقيام بالواجبات تجاهها مثل الدفاع عنها في حالة الغزو والبحث عن الكلأ والماء، وتقديم ما يلزمهم به الشيخ أو الأمير من فروض مادية ومعنوية يقومون بها سويًّا في حالات الضيافة وأداء الدية، إلخ.

هذا وقد ارتبطت الأدوار والمكانات في مجتمع نجد بالطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها الأفراد حيث وضح أن الثراء والمهنة والنسب، من العوامل المؤثرة في تنظيم الحياة الاجتماعية بصفة عامة وذلك في الأمور الحياتية المختلفة كالزواج والمصاهرة.

فالأسرة والقبيلة والطبقة هي النظم الاجتماعية الأساسية في المجتمع النجدي وعلى أساسها تتحدد الأدوار وتتشابك العلاقات وتتفاوت السلطة.

وسوف نحاول أن نوضح ذلك في الأدوار التي يقوم بها كل من الرجل والمرأة، داخل الأسرة وخارجها، والعلاقات الاجتماعية التي تسود المجتمع النجدي على المستوى العائلي والمجتمعي، وعلى أنماط السلطة في كل من القطاعات البدوية والحضرية.

فالأب في الأسرة يستمد دوره ومكانته بشكل أساسي من كونه العائل الوحيد للأسرة، فهو المسؤول مسؤولية مباشرة عن تأمين

معاشها، وتنظيم أمورها، وتيسير شؤونها، في إطار الثقافة المجتمعية. هذا الدور يضع على كاهله مسؤوليات جسامًا تجاه كل أفراد الأسرة من زوجة وأبناء وعبيد (إذا وجد) فهو الآمر الناهي في كل شؤون الأسرة، وله الرأي الأول والأخير في زواج الأبناء من الذكور والإناث ويتوقع من أسرته الطاعة، والامتثال للأوامر، والقيام بواجباتهم تجاهه، لأنه يمتلك الخبرة والتجربة التي تنقصهم، وهذا يعطي لنصائحه وأوامره قيمة إضافية. وفي حالة غياب الأب يتولى مسؤولية الأسرة الابن الأكبر، إذا كان هناك أبناء ذكور في سن تحمل المسؤولية وإلّا فتؤول مسؤولية الأسرة للعم الذي تلجأ إليه الزوجة في كل أمورها، وفي كل أمور أسرتها حتى ولو تعلق الأمر بزواجها من جديد فهو الذي يتقدم إليه من يشاء الزواج منها.

أما الأم فلها مكانتها المتميزة داخل الأسرة كربة بيت وسيدة مملكتها الصغيرة، وعليها تقع مسؤولية تدبير الأمور اليومية داخل الأسرة من إعداد الطعام وتنظيف المكان والعناية بالصغار. وهي بصفة عامة لا تملك قرارها وإن حاولت بالحيلة أن تصل إلى ما ترغبه سواء في اتخاذ القرارات المصيرية بشأن أبنائها، في زواج البنات مثلًا وفي اختيار زوجات الأبناء أيضًا.

وأهمية الأم تفوق أهمية الزوجة فلا تستطيع هذه الأخيرة ردها أو الشكوى منها أو التأفف من تصرفاتها، بل عليها واجب الطاعة والخضوع لها، حتى لو كانت متضررة من تصرفاتها وأفعالها. وهذه المكانة المنفردة للأم تستمد قوتها من الثقافة الاجتماعية والدينية حيث تحظى الأم دائمًا بتقدير أبنائها، وبالتالي زوجات أبنائها.

أما الأبناء فهناك تمييز واضح بين الصغار والكبار، فالصغار لا يحتلون مكانة في الأسرة بسبب عدم قيامهم بأدوار ذات منفعة للأسرة، أما إذا شبوا فإن هناك تمييزًا من نوع آخر بين الذكور والإناث، حيث تعتمد العائلة والقبيلة معًا على شبابها من الذكور في الأمور الحياتية المختلفة، من رعي وزراعة وصيد وذلك في حالات السلم، أما في حالات الحرب فالقبيلة بأسرها تعتمد على شبابها في الذود عنها والدفاع عن شرفها وكرامتها. أما الفتيات في الأسرة فتقتصر أدوارهن على تأدية الأعباء التي تقوم بها الأم، والتي تتم تحت إشرافها، أما إذا تزوجت الفتاة فإنها تنتقل إلى بيت زوجها وتعيش في كنفه ـ وغالبًا ما يكون الزواج من أولاد عمومتها ـ وتكوّن العروس أسرة جديدة لها، داخل الأسرة الكبيرة، حيث يتأكد مركزها وأهميتها عند إنجاب أطفالها وبصفة خاصة عند إنجاب الذكور.

وتصور الحكاية الشعبية الزواج في حد ذاته في مجتمع قائم على العلاقات القبلية بأنه يكون عادة ذا أهداف متعددة: تغذية علاقات القرابة والجوار وحتى العلاقات السياسية، حيث تؤكد المصاهرة تضامن القبائل واتحادها.

ولم تشر الحكاية الشعبية إلى ظاهرة تعدد الزواج، ويعود ذلك في غالب الأمر إلى عامل الفقر الذي يجعل من الصعوبة بمكان أن يتزوج الرجل بأكثر من امرأة ويعولهما معًا.

ولا يلجأ الرجل إلى الزواج مرة ثانية إلّا في حالات مرض الزوجة أو وفاتها، في حين إن الأثرياء من أبناء القبيلة كالأمراء والتجار هم فقط الذين يتزوجون بأكثر من امرأة.

أوضحت الحكاية الشعبية أهم سمات وخصائص العلاقات الاجتماعية في محيط الأسرة وفي محيط القبيلة، حيث أظهرت أن الفرد كائن ينتمي إلى القبيلة قبل كل شيء وليس مستقلًا بذاته.

وتختلط علاقات أفراد القبيلة بعضهم ببعض عن طريق قرابة الدم وقرابة المصاهرة.وفي داخل الأسرة، تتحدد علاقة الزوجين على أساس سيادة الزوج، واحترام الزوجة له في كل صغيرة وكبيرة، فالطاعة وتلبية الأوامر مهما بلغت صعوبتها من أهم العلاقات التي تربط المرأة بالرجل، في حين إن الرجل أو الزوج لا يظهر عواطفه لنسائه فعلاقته بنساء بيته يسودها التحفظ، فهو مراقب لهن، حذرًا ومتشككًا بهن خوفًا من تلاعبهن بانتهاك شرفه. كما أن الزوجة مهما كانت قوتها فإنها تتظاهر بالضعف أمام زوجها لتنال رضاه وموافقته على ما تقوم به.

أما علاقة الآباء بالأبناء فيسودها التحفظ والشدة والحزم، وفي بعض الأحيان القسوة من جهة الأب والطاعة والامتثال والاحترام والتعاون من جهة الأبناء على عكس علاقة الأم بأبنائها فتغلب عليها العاطفة والقلق على شؤونهم ومستقبلهم.

أما الأبناء فيظهرون الحنان والرحمة والبر تجاه أمهاتهم، بل يستشيرونهن في زواجهم ويعتمدون عليهن في اختيار الزوجة، وإلّا نغصت عليهم حياتهم، ونكلت بالزوجة التي لم تستشر في زواج ابنها منها. وفي هذه الحالة فإن الابن لا يستطيع إنصاف زوجته حتى لو كانت مظلومة احترامًا وتقديرًا لمكانة الأم في الأسرة تجاه باقي النساء.

أما علاقة الأبناء بزوجة الأب فإن الحكاية الشعبية تصور الأخيرة بأنها المتسلطة القاسية المتآمرة دائمًا، مما يؤدي إلى أن يسود

العلاقة فيما بينهم جو من التوتر والريبة من جانب الأبناء والمكيدة والأذى من جانب زوجة الأب.

أما علاقة النساء بالنساء فتتسم بالتنافس والصراع، وتقوم على أساس الغيرة والحسد من بعضهن البعض، فالأم تغار من زوجة الابن لأنها أصبحت تستحوذ على حبه وماله، وتقوم بخدمته بعد أن كانت الأم هي التي تقوم بكل شؤونه.

ومن جانب آخر فإن زوجة الابن مغلوبة على أمرها تكره حماتها من جانب وتغار من أخت زوجها من جانب آخر. وإذا كانت الزوجة لا تستطيع فعل شيء بالنسبة لحماتها فإن علاقتها الصراعية مع أخت الزوج تكون علنية وأكثر اشتعالًا، فتدبر لها المكائد لاستبعادها والتخلص منها إما بتزويجها أو بطردها بحيلة ما.

وتؤدي العلاقة المتوترة بين الناس إلى إفساد العلاقات الأخرى بين الأخوة في الأسرة وبين الأصدقاء والجيران خارج الأسرة.

هذا وتبرز الحكاية الشعبية أهمية علاقات الجيرة في مجتمع نجد والتي تقوم على التعاون والإخاء الذي تدعمه قيم وتقاليد وأعراف إلزامية لا يستطيع الفرد الفكاك منها، ويساعد ذلك على حل أي مشكلة يتعرض لها الفرد في القبيلة، وفي هذا تأكيد على الجماعية لا الذاتية.

أما بالنسبة للسلطة في مجتمع نجد، فإن الحكاية الشعبية تبرز القبيلة كإطار مرجعي للفرد الذي يخضع لقوانينها وأعرافها وتقاليدها خضوعًا مطلقًا.

فأوامر القبيلة سارية على الكبير والصغير، والغني والفقير، كما تدخر القبيلة الحماية والأمان لأعضائها فإنها تطالبهم بالاستجابة لقواعدها وأعرافها مهما علا شأنهم.

وتؤكد الحكاية الشعبية على السلطة المطلقة لشيخ القبيلة أو الأمير مركزة على دور هذه السلطة وأهميتها في تنظيم الغزو وفي عملية الحماية. وفي الحكايات يبدو الشيخ صاحب السلطة الأعلى في القبيلة، فهو الذي يأمر بالرحيل في الوقت والمكان اللذين يحددهما. وهو الذي يأمر بالحرب ويقرر الصلح، وهو مركز الثقل في حياة البدو حتى وإن كان يستعين ببعض المعاونين والوجهاء.

كما تؤكد الحكاية على أهمية الخضوع لسلطة الشيخ، في البادية أو الأمير في الحاضرة، مشيرة إلى أن الخضوع ظاهرة تدعو إليها مصلحة شخصية تستبق الحوادث في فهم الفوائد المرتقبة بسبب هذا الخضوع.

وغالبًا ما تظهر الحكاية خضوع أفراد القبيلة لسلطة الشيخ الذي هو رجل حكيم ورع، قوي وفارس شجاع، وخضوع الأفراد للأمير في الحاضرة حتى ولو كان ظالمًا، وهو غالبًا ما يظهر على هذه الصورة في الحكايات، التي تضفي على كل من الشيخ والأمير مهابة كبيرة تنتقل إلى أفراد أسرته شاملة حتى زوجته ورجاله الذين يصبح التعرض لهم تعرضًا للشيخ أو الأمير بذاته.

بيد أنه حتى يحوز الشيخ على المكانة، فإن الحكاية الشعبية تبين مجموعة من الصفات التي يجب توافرها فيه مثل السخاء والذكاء والحكمة والثروة وتشير الحكاية إلى موافقة الناس كعامل مؤثر في

اختيار الشيخ، غير أنها تشير أيضًا إلى عامل الوراثة داخل الأسر التي تتولى المشيخة أو الإمارة.

وتقدم الحكاية الشعبية النجدية فروقًا بين ممارسة كل من الشيخ والأمير للسلطة ففي حين تؤكد أن الشيخ لا يعقد أمرًا، أو يتخذ قرارًا دون أن يستمع إلى رأي كبار القوم ويشاورهم، الأمر الذي يعطي لقراره قوة إضافية ناتجة عن الإجماع، فإن الأمير يظهر في الحكاية رجلًا فرديًا في قراراته، قاسيًا وظالمًا.

وعلى العكس من الوجهاء الذين يحيطون بالشيخ كمسؤولين له، فإن رجال الأمير الذين هم جنوده، ينفذون أوامره بطاعة كلية. وفي هذا السياق تبيّن الحكاية الفرق بين مجلسي الشيخ والأمير، إذ يستقبل الشيخ أفراد قبيلته في مجلس مفتوح ويجلس معهم طوال الوقت، أما الأمير فإنه يخصص وقتًا محددًا لاستقبال أبناء البلد ويجعل بينه وبين الناس حاجبًا، ولا يخفى ما في الأمرين من دلالة حول شكلين من أشكال ممارسة السلطة.

وتحدد الحكاية لكل من الشيخ والأمير مهمات عديدة في طليعتها قيادة أفراد القبيلة أو الجيش، والحماية، فالشيخ هو من يقود الفرسان في الغزو، وفي رد الاعتبار للقبيلة وفرض هيبتها وحماية أفرادها ومنطقتها.

وتبيّن الحكاية الشعبية في نجد قبل النفط، نظام الخوة الذي كانت تفرضه القبائل على العابرين في مناطقها مقابل الحماية، وتتحدث الحكاية عن نظام الوجه أو الدخالة، كجزء من التنظيم السياسي لمجتمع نجد،كذلك الدخالة التي هي نوع من لجوء المظلوم إلى من هو أقوى من ظالمه، لدفع الظلم والأذى عن نفسه.

كما تتحدث الحكاية عن العقوبات والجزاءات في مجتمع نجد قبل النفط موضحة أن قوامها هو المغارم النقدية أو الجزاءات التي تتم بحكم العرف والعادات، وتهدف إلى حماية المجتمع والحفاظ على منظومته القيمية. ومن أبرز أنواع العقوبات: الجلاء والطرد، والدية التي تدفع لأهل القتيل.

ونستطيع بعد هذا الاستعراض لأهم نتائج الدراسة أن نقرر أن الحكاية الشعبية النجدية قد شكلت سجلًا أمينًا، لجملة القيم والروابط، وأنماط الأداء الإنساني الاجتماعي والسياسي في المجتمع النجدي، الأمر الذي جعل منها وسيلة تتمتع بمصداقية كبيرة لقراءة أحوال المجتمع النجدي قبل النفط.

المراجع

1. إبراهيم، نازك زكي، **التكوين السياسي والاجتماعي للمملكة العربية السعودية**، مكتبة الأنجلو، مصر، 1986م.
2. إبراهيم، نبيلة، **قصصنا الشعبي بين الرومانسية إلى الواقعية**، بيروت، دار العودة، 1974م.
3. إبراهيم، نبيلة، **فن القص بين النظرية والتطبيق**، مكتبة غريب، القاهرة، ب. ت.
4. إبراهيم، نبيلة، **أشكال التعبير في الأدب الشعبي**، دار نهضة مصر، القاهرة 1974م.
5. إبراهيم، نبيلة، **المأثورات الشفهية ـ القص وتصنيفه**، ع 3، المأثورات الشعبية، قطر، 1972.
6. إبراهيم، نبيلة، **الدراسات الشعبية بين النظرية والتطبيق**، دار المريخ، الرياض 1985م.
7. ابن بشر، **عنوان المجد في تاريخ نجد**، ج 1، دارة الملك عبد العزيز، الرياض، 1982م.
8. ابن بشر، **عنوان المجد في تاريخ نجد**، ج 2، دارة الملك عبد العزيز، الرياض 1982م.
9. ابن خلدون، عبدالرحمن، **المقدمة**، المكتبة التجارية، مصر، ب ت.
10. أبو زيد، حامد، **المأثورات الشعبية**، عالم الفكر ع 11، الكويت وزارة الإعلام، 1972 ع 1.
11. أبو زيد، حامد، **المدخل الأنثروبولوجي لدراسة الفولكلور**، قطر، مركز التراث الشعبي، 1985.
12. أبو حسان، مصطفى محمد، **علم الاجتماع البدوي**، مكتبة عكاظ، الرياض، 1984.
13. أبو علية، عبد الفتاح، **الإصلاح الاجتماعي في عهد الملك عبد العزيز**، مطبوعات دارة الملك عبدالعزيز، الرياض، 1976م.
14. أبو علية، عبد الفتاح، **دراسات في تاريخ الجزيرة العربية الحديث والمعاصر**، دار المريخ، الرياض، 1984م.
15. إسماعيل، عز الدين، **القصص الشعبي في السودان**، القاهرة، 1986م.

16. الألوسي، السيد، **تاريخ نجد**، مصر، المطبعة السلفية 1947م.

17. أوانج، والترج، **الشفاهية والكتابة**، ترجمة حسن البنا عز الدين، عالم المعرفة، 1994م.

18. أيوب، عبد الرحمن، **الآداب الشعبية والتحولات التاريخية**، عالم الفكر ع 1، الكويت، مطبعة الكويت، 1972.

19. باسكوم، **وظائف المأثور الشعبي**، ترجمة صالح رشدي، الكويت، عالم الفكر، وزارة الثقافة، 1972.

20. باشا، أيوب صبري، **مرآة جزيرة العرب**، **الرياض**، دار الرياض للنشر، 1983م.

21. بروب، فلاديمير، **الحكاية الخرافية**، ترجمة باقادر أحمد، جدة، جامعة الملك عبد العزيز، 1992م.

22. بقوش، عبد العزيز، **شيرين وخسرو**، القاهرة، دار سعاد الصباح، 1992م.

23. بلنت، آن، **رحلة إلى بلاد نجد**، ترجمة محمد أنعم غالب، الرياض، دار اليمامة، 1978م.

24. بورايو، عبد الحميد، **الحكايات الخرافية في المغرب العربي**، المغرب، توستال، 1992م.

25. بوركهارت جون، **مواد لتأريخ الوهابيين**، ت عبدالله العثيمين، الرياض، جامعة الملك سعود، 1985م.

26. التركي، ثريا، **مجتمع نجد ما قبل النفط في الجزيرة العربية**، بيروت، المستقبل العربي، ع 141، 1990م.

27. ثابت، محمد رشيد، **البنية القصصية ومدلولوها الاجتماعي**، ليبيا، الدار العربية للكتاب، 1982م.

28. ثناء، فؤاد عبدالله، **خصوصية طرح الديمقراطية في الواقع العربي**، بيروت، 1994م.

29. الجابري، محمد عابد، **إشكالية الديمقراطية في المجتمع المدني في الوطن العربي**، المستقبل العربي، بيروت، 1993م.

30. الجاسر، حمد، **رحلة إلى الدرعية**، الرياض، مجلة العرب، 1975م.

31. الجاسر، حمد، **بلدان نجد في أول هذا القرن**، الرياض، مجلة العرب 1975م.

32. جان إيف، تاريه، **النقد الأدبي في القرن العشرين**، ج 1، ترجمة قاسم المقداد، دمشق، وزارة الثقافة، 1987م.

33. جان إيف، تاريه، **النقد الأدبي في القرن العشرين**، ج 2 ترجمة قاسم المقداد، دمشق، وزارة الثقافة، 1987م.

34. جان، بيروكوت وآخرون، **عناصر من أجل علم اجتماع سياسي**، ترجمة أنطوان حمصي، دمشق، دار الثقافة 1994م.

35. الجراري، عباس، **ندوة التخطيط وتصنيف الأدب الشعبي**، قطر، مركز التراث الشعبي لدول الخليج، 1984م.

36. الجمال، أحمد صادق، **الأدب العامي في العصر المملوكي**، القاهرة، الدار القومية، 1966.

37. الجوهري، محمد محمود، **علم الفولكلور**، القاهرة، دار المعارف، 1982.

38. الجوهري، محمد، **علم الفولكلور**، القاهرة، دار المعارف، 1980.

39. حافظ، صبري، **الأدب والمجتمع**، مجلة فصول، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب 1981م.

40. حجازي، محمد فؤاد، **البناء الاجتماعي**، القاهرة دار غريب، 1982م.

41. حرير، سيد حامد، **ندوة التخطيط لجمع وتصنيف التراث**، قطر، مركز التراث الشعبي لدول الخليج، 1984م.

42. الحشاش، عبد الكريم، **صورة المرأة في الأدب الفلسطيني**، بيروت، 1986م.

43. خزعل، حسين، **تاريخ الجزيرة العربية في عصر الشيخ محمد بن عبد الوهاب**، القاهرة، مكتبة الهلال، ب ت.

44. الخميس، عبد الله، **الأدب الشعبي في جزيرة العرب**، الرياض، مطابع الرياض، 1958م.

45. خورشيد، فاروق، سمات الأدب الشعبي ع1، 2، **عالم الفكر**، الكويت، مطبعة الكويت، 1980.

46. الخولي، سناء، **السكندرية**، دار المعرفة الجامعية، 1983.

47. الخويطر، عبد العزيز، **عثمان بن بشر منهجه ومصادره**، الرياض، مكتبة الملك عبد العزيز، 1970م.

48. الخويطر، عبد العزيز، **إطلالة على التراث**، الرياض، 1994م.

49. دسوقي، كمال، **الاجتماع ودراسة المجتمع**، القاهرة، مكتبة الأنجلو، 1976م.

50. الدويك، محمد طالب، **القصص الشعبي في قطر**، قطر، مركزالتراث الشعبي، 1984م.

51. ذهني، محمود، **الأدب الشعبي العربي مفهومه ومضمونه**، الخرطوم، مطبوعات جامعة القاهرة، 1972م.

52. ربيع، حامد، **مقومات المنطق الدعائي الإسرائيلي**، ج 2، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، 1980م.

53. الزريعي، محمد، **المرأة في الأدب الشعبي**، سوريا، دار الثقافة، 1986م.
54. زيعور، علي، **صياغات شعبية حول المعرفة والخصوبة والقدر**، بيروت، دار الأندلس، 1984م.
55. سرحان، نمر، **الحكاية الشعبية الفلسطينية**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، 1988.
56. سكاربيت، روبيرا، **سوسيولوجيا الأدب**، بيروت، ب. ت.
57. السلمان محمد، بن عبد الله، **الأحوال السياسية في القصيم في عهد الدولة السعودية**، الرياض، المطابع الوطنية، 1988م.
58. السويداء، عبد الرحمن، **نجد في الأمس القريب**، الرياض، دار العلوم 1983م.
59. شاكر، محمود، **شبه جزيرة العرب (نجد)**، دمشق، المكتب الإسلامي، 1981م.
60. شتراوس، كلود ليفي، **الأنثروبولوجيا البنيوية**، ترجمة مصطفى صالح، دمشق، وزارة الثقافة، 1973م.
61. شكري، علياء، **المدخل إلى الفولكلور**، القاهرة، درا المعارف 1972م.
62. صالح، أحمد رشدي، **المأثورات الشعبية**، الكويت، عالم الفكر، وزارة الإعلام، 1972م.
63. صالح، أحمد رشدي، **الأدب الشعبي**، القاهرة، النهضة المصرية، 1971م.
64. الصويان، سعد، **دراسة اللهجات الحديثة**،... الرياض مجلة، العرب 1984م.
65. الصويان، سعد، بحث غير منشور، **الجنادرية**، مهرجان التراث الشعبي للثقافة والتراث.
66. الصويان، سعد، **جمع المأثورات الشفهية**، قطر، مركز التراث الشعبي لدول الخليج، 1985م.
67. ظاهر، أحمد جمال، **اتجاهات التنشئة السياسية والاجتماعية**، الكويت، مجلة العلوم 1984.
68. الظاهري، أبو عبد الرحمن بن عقيل، **مسائل من تاريخ الجزيرة العربية**، الرياض، مؤسسة دار الأصالة، 1993م.
69. العاملي، مصباح، **ابن خلدون وتفوق الفكر العربي على الفكر اليوناني**، طرابلس، دار الجماهيرية للنشر، 1988م.
70. العبادي، أحمد، **مقدمة لدراسة العشائر الأردنية**، دار الثقافة والفنون، 1984، ط 1.
71. عبد الجبار، أحمد، **عادات وتقاليد الزواج في السعودية**، جدة، تهامة، 1983م.
72. عبد الرحيم، عبد الرحمن، **محمد علي وشبه الجزيرة العربية**، القاهرة، دار الكتاب الجامعي، 1981م.

73. العبيدي، محمد، وآخرون **بعض المحددات الأسرية والاجتماعية لتأخير زواج الفتيات**، مجلة العلوم الاجتماعية ع 2،1، الكويت 1992.

74. العبيدي، محمد، **الحكايات الشعبية الفلسطينية**، سوريا، دار الثقافة 1992م.

75. العتيبي، محمد كميخ، **الدخالة في المجتمع البدوي السعودي**، الرياض، جامعة الملك سعود، ب ت.

76. العثيمين، عبد الله، **نشأة إمارة آل رشيد**، جامعة الملك سعود، الرياض، 1981.

77. العنتيل، فوزي، **بين الفولكلور والثقافة الشعبية**، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، 1978م.

78. العنتيل، فوزي، **عالم الحكاية الشعبية**، الرياض، دار المريخ، 1983م.

79. العيسى، جهينة، **استخدام التراث في الدراسات الاجتماعية والنفسية**، المأثورات الشعبية ع 1، قطر.

80. الغزي، الرشيد، **النظرية الاجتماعية في الأدب**، تونس، الجامعة التونسية، 1978م.

81. الفاخر، محمد بن عمر، **الأخبار النجدية**، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود، ب ت.

82. فارس، نبيل، **الحكاية الشعبية الشفوية**، المأثورات الشعبية، قطر.

83. فاسليف، **تاريخ المملكة العربية السعودية**، ترجمة خيري الضامن وآخرين، دارة التقدم موسكو، 1986م.

84. عبد الله، الفوزان، **حميدان الشويعر**، مؤسسة الجريسي، الرياض 1989.

85. القلماوي، سهير، **المأثورات الشعبية**، عالم الفكر، الكويت، وزارة الإعلام، 1972م.

86. كراب، الكساندر، **الفولكلور**، ترجمة أحمد صالح رشدي، القاهرة، دار الكتب العربي، 1967م.

87. كسنجر ولفريد، **الرمال العربية**، ترجمة محمد عبدالقادر، سوريا، مطبعة دمشق، 1972م.

88. كمال صفوت، **الحكايات الشعبية**، القاهرة، مجلة الفنون الشعبية، 1965م.

89. محمد، محمود، **التراث الشعبي بين الفولكلور وعلم الاجتماع**، عالم الفكر ع 1، الكويت، وزارة الإعلام، 1972م.

90. مرسلي، واليلة، **دراسات لسانية حول التراث والفولكلور الشعبي في الوطن العربي**، المغرب، 1989م.

91. مرسي أحمد، **مقدمة الفولكلور**، القاهرة، دار الثقافة 1981م.

92. مرسي، أحمد، **ندوة التخطيط لجمع وتصنيف الأدب الشعبي**، قطر، مركز التراث الشعبي 1984م.

93. مرسي، أحمد، **مفهوم الشر في الأدب الشعبي**، عالم الفكر، ع 2، الكويت، وزارة الإعلام، 1972م.
94. موزال ماشال، **أخلاق عرب الدولة وعاداتهم**، ترجمة محمد السديس، الرياض، مجلة العرب 1975م.
95. نور محمد، عبد المنعم، **المجتمع الإنساني**، مكتبة القاهرة، القاهرة، 1970م.
96. وهبة، حافظ، **جزيرة العرب في القرن العشرين**، ط 3، الافاق العربية، القاهره، 1956.
97. ياسين، السيد، **التحليل الاجتماعي للأدب**، مكتبة الأنجلو المصرية ـ 1970.
98. يان، فانسيان، **المأثورات الشفهية**، ترجمة أحمد مرسي، القاهرة، دار الثقافة، 1981م.
100. يوري، سوكولوف Yuri Sokolov، **الفولكلور قضاياه وتاريخه**، ترجمه حلمي شعراوي، وعبد الحميد حواس، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر: 1997.
101. يوسف، عبد الرحمن، **الحكاية الشعبية في المجتمع الفلسطيني**، سوريا، دارة الثقافة، 1972م.
102. يونس، عبد الحميد، **دفاعًا عن الفولكلور**، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، 1973م.
103. يونس، عبد الحميد، **معجم الفولكلور**، بيروت، مكتبة لبنان، 1983م.
104. يونس، عبد الحميد، **الحكاية الشعبية**، القاهرة، دارة هيئة الكتاب المصري، 1975م.

ب ـ المراجع التطبيقية

1. الجهيمان عبد الكريم، **أساطير شعبية في الجزيرة العربية**، ج 1، 2، 3، 4، 5، 6، دار أشبال العرب، الرياض 1986م.

الكتاب

أحاط الكثير من الغموض بتاريخ نجد في فترة ما قبل دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب عام 1157هـ/ 1744م، ويرجع سبب الغموض ونقص المعلومات إلى عوامل كثيرة، خارجية تتعلق بطبيعة نجد التاريخية والجغرافية، وداخلية تتعلق بالظروف الاقتصادية والاجتماعية لسكّان نجد.

لم يبدأ الاهتمام بمنطقة نجد وتدوين الفترات التاريخية التي مرّت بها والكشف عن بعض جوانب الحياة الاجتماعية فيها، إلّا في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وكان ذلك بجهود الرحّالة الغربيين والمستشرقين، كما أسهم الباحثون العرب الذين عملوا مع الملك عبد العزيز في أوائل القرن العشرين في كتابة مذكرات وافية عن تطوُّر المجتمع السعودي، وقد اعتمدت الباحثة في كتابها هذا على بعض ما حملته تلك المراجع من مشاهدَ متفرّقة عن الحياة الاجتماعية في نجد، كما اعتمدتْ على الحكايات الشعبية في منطقة نجد باعتبار أنَّ الأدب الشعبي منتَجٌ جماعي يظلّ امتدادًا حيًّا بين الناس يتناقلونه شفاهة جيلًا بعد جيل.

جداول Jadawel
www.jadawel.net